Sieben Bücher

zur

Geschichte des Platonismus.

Untersuchungen über das System des Plato und sein Verhältniss zur späteren Theologie und Philosophie

von

Dr. Heinrich von Stein,
ausserordentlichem Professor der Philosophie zu Göttingen.

Zweiter Theil

das Verhältniss des Platonismus zum klassischen Alterthum und zum Christenthum enthaltend.

Göttingen.
Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.
1864.

Verhältniss

des

Platonismus

zum

klassischen Alterthum und zum Christenthum

von

Dr. Heinrich von Stein,
ausserordentlichem Professor der Philosophie zu Göttingen.

Göttingen.
Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.
1864.

Zweites Buch.

Der Platonismus und das klassische Alterthum.

Zweites Buch.

Der Platonismus und das klassische Alterthum.

§. 15.

Verhältniss des Plato zur früheren Entwicklung.

Die Einleitung des ersten Bandes hat eine Uebersicht über die Entwicklung der griechischen Culturgeschichte zu geben versucht, bis zu dem Punkte hin, an welchem der Platonismus in dieselbe eintritt. Das erste Buch hat darauf den Platonismus an und für sich, und zwar unter ausschliesslicher Berücksichtigung seiner Originalurkunden vorgeführt. Es ergiebt sich uns jetzt zunächst die Aufgabe, diese beiden an und für sich hingestellten Seiten aufeinander zu beziehen, und ihrem innern wie äussern Verhältnisse nach gegeneinander zu bestimmen. Als eine zweite und dritte Aufgabe wird sich daran dann die Untersuchung über das Verhältniss anzuschliessen haben, in welchem der Platonismus zu seinen Zeitgenossen und zu der spätern Entwicklung gestanden hat. Auf diese Weise wird es möglich sein, die Bedeutung, welche der Platonismus für das Alterthum gehabt hat, in ihrem vollem Zusammenhange zu überschauen.

Halten wir auch hier den in jener Einleitung verfolgten Faden fest, so ist es an erster Stelle die religiöse Beschaffenheit, welche uns zu solcher Vergleichung jener beiden Seiten auffordert. Und zwar wird es in dieser Hinsicht, wie später auch in den übrigen, die politische Geschichte, die Litteratur, und die Philosophie betreffenden Rücksichten darauf ankommen, einerseits die gegensätzlichen und unterscheidenden, anderseits die übereinstimmenden und verwandten Momente, endlich drittens aber auch das

Bewusstsein in Erörterung zu ziehen, welches Plato selbst über dies sein doppelseitiges Verhältniss zur früheren Geschichte besessen haben mag.

Was Plato's religiöser Standpunkt gemein hat mit früheren Factoren, liegt in seiner heidnischen und griechischen Eigenthümlichkeit begründet, sein Unterschied von den nichtphilosophischen Momenten der früheren Religionsgeschichte geht, wenn auch vielleicht nicht ausschliesslich, so doch vornehmlich aus seiner Eigenschaft als Philosoph hervor, sein Unterschied von den früheren Philosophen aber aus der bestimmten Beschaffenheit seines Philosophirens. Auf jenes Gemeinsame wird es zweckmässig sein, erst da ausführlicher einzugehn, wo wir durch Hervorhebung desselben zugleich den Unterschied zwischen Christenthum und Platonismus einleuchtend zu machen vermögen. Hier berühren wir dasselbe daher nur soweit, als seine Erwähnung nothwendig erscheint, um die Verschiedenheit des Platonismus nach jenen andern beiden Seiten hin verständlich zu machen.

Selbstwiderspruch ist nach dem früher Bemerkten die innerste Signatur aller heidnischen, und also auch der griechischen Religion. Denn sie will hinführen zu Gott in Abkehr von Gott. Dieser in ihrem innersten Grunde verborgene Selbstwiderspruch bewirkt, dass an allen heidnischen Religionen nicht nur solche Seiten sich finden, die als Verirrungen und Unzulänglichkeiten einer in ihrer innersten Wurzel dennoch gesunden Entwickelung gelten könnten, sondern gradezu Corruptionen eines bereits erreichten Besitzstandes, Alterationen einer früheren Integrität, Zerreissungen von solchen Momenten die ihrem eigensten Wesen nach zusammen gehören. Speciell an der griechischen Religion hat sich uns dieser Selbstwiderspruch nun in jener ausführlich betrachteten Dialektik verrathen, auf deren Wahrnehmung wir zwar zuerst beim Homer geführt sind, deren Vorhandensein uns aber auch bei solchen Erscheinungen der griechischen Religion nicht entgehen konnte, die von Homer verschieden, zum Theil selbst in Gegensatz mit ihm begriffen waren, wie z. B. die Orphiker u. A. Können wir nun wohl erwarten, dass Plato seinerseits diesem gemeinsamen Schicksale aller griechischen, aller heidnischen Religiosität entgangen sei, oder werden wir

uns nicht vielmehr von vornherein der Befürchtung hinzugeben haben, dass es auch ihm nicht gelungen sei — „das Heidenthum zu erlösen,“ die griechische Religion über sich selbst und die in ihr enthaltenen Gegensätze aufzuklären, und statt in Letztere mitverwickelt zu werden, zu einem sowohl mit sich selbst als auch mit der Religion harmonischen Standpunkte durchzudringen. Er hat mit demselben Material zu operiren, mit derselben Mehrheit von naturalistisch oder menschenartig gefassten Göttern, in allen ihren Schicksalen und Eigenschaften, mit denselben Mythenkreisen, und den in diesen zu Tage tretenden Motiven des Leichtsinns und des Trübsinns, der Furcht und des Trotzes, des Aberglaubens und des Unglaubens, wie die griechische Religion überhaupt. Sollte nun seinem Geist und Gemüth die Unterwerfung eines solchen Materials haben unbedingt gelingen können, an der wir doch einen Homer und Pindar und Aeschylos zum Theil unter den grössten Anstrengungen, und doch nur mit so geringem Erfolge sich abarbeiten sehen? Ja! selbst Dasjenige, was den Platonischen Standpunkt von allen Diesen zunächst zwar unterscheidet, könnte dessen ungeachtet am Ende doch auch vielleicht nur in dasselbe allgemeine Resultat heidnischer Resultatlosigkeit ausgelaufen sein. Es arbeitet in Platos Gedanken die Philosophie als eine neue Potenz mit, die jene Zuletzgenannten noch nicht mit ihm theilen, — nun aber wissen wir doch, dass die Philosophie zum mindesten ebenso oft zur Verwirrung und Erschütterung als zur Aufklärung und Befestigung des religiösen Lebens beigetragen hat. Könnte also nicht auch Plato grade durch seine Philosophie in religiöser Hinsicht eine neue Schwierigkeit zu überwinden, eine neue Gefahr zu bestehn gehabt haben? Prüfen wir jedenfalls mit der grössten Vorsicht ob überhaupt und eventuell wie weit Etwas dem Plato in seinen derartigen Bestrebungen gelungen sei.

Es ist characteristisch für Plato, dass er in religiöser Hinsicht nicht von einer lediglich naiven Haltung ausgeht, sondern von einer reflectirten, die zwei an und für sich auseinandertretende Richtungen in's Gleichgewicht mit einander zu setzen bemüht ist. Dies ist die Richtung seines streng-wissenschaftlichen Systems einerseits und die der traditionellen Volks-

und Dichterreligion anderseits. Dass dies Doppelte in Plato's religiösen Gedanken vorhanden ist, das ist der eigentliche Grundunterschied seines Standpunktes von dem popularen, bei dem das Religiöse lediglich auf sich selbst ruht, und keinerlei Veranlassung hat, sich irgendwie gegen einen ausser ihm vorhandenen Ideenkreis abzugränzen. Ein gewöhnlicher Grieche, falls und soweit er überhaupt religiös war, band sich an das Einzelne oder Ganze der überkommenen Religion, und zwar aus keinen weiter abliegenden Motiven, als eben weil sie die überkommene Religion war [1]. Plato dagegen erkennt diese nur in demselben Maasse an, in welchem er ihrer Uebereinstimmung mit seinem Systeme inne wird. Freilich von zwei Seiten her erleidet das Ebengesagte eine gewisse Einschränkung. Zuerst nämlich muss man dabei mit in Anschlag bringen, dass auch jene Volks- und Dichterreligion an sich dem Einzelnen keineswegs in einer so festen Bestimmtheit und Abgeschlossenheit vorlag, als dass er nicht doch vielfach, wenngleich vielleicht unwillkührlich mit derselben nach seinem eigenen Dafürhalten hätte schalten und walten können. Auch die Religion galt doch manchem aufrichtig frommen Griechen und in mancher Beziehung nur als Werk seiner Dichter, Staatsmänner und sonstigen „Weisen." Sie lag ihm nicht in einem für göttlich gehaltenen Buche, noch viel weniger in einer abgeschlossenen Dogmatik vor (vgl. oben I. p. XX seq.). Und sodann zweitens ist zu erwägen, dass nach dem platonischen System die Volkreligion nicht bloss solche Seiten enthielt die Jenes als übereinstimmend mit sich und seinem eigenen Inhalt verwandt anerkennen konnte, sondern selbst solche, die es sich bewusst war, zu seiner eigenen Ergänzung und Vervollständigung aus ihr herübernehmen zu müssen [2]. Von diesen beiden Seiten her glich

[1]) Statt vieler Belege die hierfür beigebracht werden könnten, erinnere ich hier nur an den noch in dem xenophontischen Sokrates auftretenden Satz, dass nicht der fromm sei, der die Götter verehre wie er wolle, sondern der sie νομίμως verehre.

[2]) Woher denn also die Hineintragung des Hegelschen Verhältnisses von Vorstellung und Begriff beim Plato nur mit grösster Vorsicht, wenn überhaupt, zuzulassen ist. Und doch führen die von uns mehrfach abwei-

sich also schon in gewisser Weise die ursprüngliche Trennung aus, in welcher in Plato's Gedanken Philosophie und Religion einander gegenüberstanden. Aber ganz verschwand diese Trennung deswegen doch keineswegs. Es blieben immer zweierlei Ideen und Ideenreihen von sehr verschiedener Herkunft, die in Plato um die Ausgleichung miteinander rangen. Sie mögen von Anfang an in einer Wechselwirkung unter einander gestanden haben, aber hören desswegen doch nie auf, an dieser Wechselwirkung zwei von einander wohl unterscheidbare Glieder, gleichsam zwei Gewichte zu sein, die nach entgegengesetzten Richtungen ziehn. Der eigentlich und rein philosophische Zug des platonischen Geistes arbeitet sich mit ganzer Energie, aus dem sinnlich Wahrnehmbaren, Veränderlichen und Werdenden, aus dem Gebiete des Natürlichen und des Menschlichen heraus, um in die jenseits desselben liegende Ideensphäre zu gelangen: die von Plato gleichfalls in sich mitaufgenommenen und von ihm vertretenen Momente der Volksreligion wirken dagegen in der grade entgegengesetzten Tendenz, und zwar sowol diejenigen, die der Homerischen Seite entstammten, und das Göttliche vorwiegend in der Menschengestalt suchten, als auch die pelasgisch-orphischen, bei denen die Natur das Göttliche war, und bei denen es sich daher mehr um blosse Personificationen als um wahre volle Persönlichkeiten handelte. Der Philosoph in Plato hält mit strengstem Ernste an der Unerschütterlichkeit und Unzweifelhaftigkeit gewisser Eigenschaften innerhalb des göttlichen Wesens fest, wie namentlich an der seiner Unsichtbarkeit Unveränderlichkeit und seiner neidlosen Güte. Der Dichter in Plato [1]) wird dagegen nicht selten auch zum Mythendichter, und offenbart hierin wie in manchem Anderm Plato's tiefe und wirksame Blutsverwandschaft mit Homer und dessen künstlerisch spielender Productivität: zu

chenden Erörterungen unseres Gegenstandes, wie sie sich selbst bei Zeller, Steinhart, Susemihl u. A. finden auf die Voraussetzung dieser oder ähnlicher Kategorien zurück.

[1]) Auf Plato lässt sich Manches aus der treffenden Characteristik übertragen, die Stahl einmal von Schelling gegeben hat. Rechtsphilosophie Heidelberg 1856. I. p. 398.

den Natursymbolirenden Richtungen der Religion aber musste der die Natur construirende Philosoph erst recht eine gewisse Wahlverwandschaft besitzen, wenn schon er desswegen nicht aufhörte, die Natur — so gut wie das Menschenleben — nur für den zwei- und dreimal getrübten Reflex der ewigen und substanziellen Wahrheit — Physik und Ethik somit nur für geringerer Wissenschaftlichkeit fähig zu halten, als die Dialektik.

Auf diese Weise liegt in Plato's eigensten Innern ein Streit der Richtungen vor, und es ist nicht zu verwundern, dass dieser Streit auch nach Aussen sich kehrt, und sich hier gegen diejenigen Erscheinungen richtet, in denen jene seine innern Richtungen gleichsam verkörpert erscheinen. Er richtet sich sowol gegen die Volksreligion in den beiden Hauptgruppen ihrer Vertreter, als auch gegen die Mehrzahl der bisherigen Philosophen in den beiden Hauptmethoden, in welchen Diese sich mit der Volksreligion abzufinden pflegten.

Von weltgeschichtlicher Berühmtheit ist der Streit des Plato gegen Homer, und doch beachtet man ihn nicht immer in der ganzen Ausdehnung seines Umfangs, versteht ihn nicht immer in der ganzen Tiefe seiner Bedeutung. Er durchzieht die kleinsten wie die grössten Dialoge des Plato: er begreift das Kleinste wie das Grösste am Homer [1]. Er ist ein Absagebrief, den Plato der gewöhnlichen, vorzugsweise im Homer wurzelnden, griechischen Bildung giebt. Selten ist wohl in einem derartigen Streit soviel Pietät mit soviel Opposition verbunden gewesen, wie hier: selten ein so grosser Ernst der eigenen Ueberzeugung mit soviel Ausgelassenheit des gutmüthigsten Spottes. Die verschiedensten Figuren beim Plato vereinigen sich in dem Bekenntniss ihrer Bewunderung und Liebe für Homer: die verschiedensten — und oft eben dieselben, die dies Bekenntniss ablegen — wetteifern darin, ihre Geissel über dem verehrten Haupte des Alten zu schwingen. An der Spitze beider Gruppen steht auch hier natürlich Sokrates wieder, er

1) Groen v. Prinsterer prosop. Plat. p. 9. „hinc quavis fere pagina memoratur.“ Vgl. auch die hier aus Maximus Tyrius angeführten Aeusserungen: „Platonem esse θρέμμα τῆς τοῦ Ὁμήρου ᾠδῆς et ab ipso μεγαλυνόμενον.

von dem man es schon gewohnt ist, ihn sich in Gegensätzen bewegen zu sehn. Ihm werden die pietätsvollsten Aeusserungen über Homer in den Mund gelegt, wie dies namentlich in den bekannten Partien der Republik der Fall ist, und er benutzt die Untersuchung über einen Homerischen Ausspruch nicht selten, um seine Fehlerhaftigkeit offen zu zeigen, oder auch ironisch, um sich und seine Unterredner durch denselben in Widersprüche verwickeln und bei Absurditäten ankommen zu lassen. Aber auch andere Unterredner spielen oft eine ähnliche Rolle. Ihnen, oder dem Sokrates wird es in den Mund gelegt, dass neidlose Güte und Gerechtigkeit, Unveränderlichkeit und Unsichtbarkeit dem Gottesbegriffe schlechthin unveräusserliche Momente seien, und schon hiermit allein fällt eine ganze Anzahl homerischer Bestimmungen und Beschreibungen in sich selbst zusammen und wird als unhaltbar beseitigt. Alle die vielen Verwandlungen und Täuschungen, Leiden, Ungerechtigkeiten und Verführungen, welche Homer und die ihm entstammten Dichter sich nicht scheuen, von den Göttern auszusagen, verlieren sofort allen Boden unter den Füssen durch die einfache Geltendmachung jener Prädikate. Und wie es mit diesen eigentlichen Centralpunkten der theologischen Vorstellung steht: ähnlich steht es auch um die abgeleiteten, wenn auch allerdings nahe mit ihnen zusammenhängenden, wie namentlich den Unsterblichkeitsgedanken. Auch hier kann das eigentliche Material, mit dem Plato seine Figuren operiren lassen muss, kein anderes sein als das alte vom Homer überkommene, und von ihm bereits in gewisse Formen gebrachte; und doch ist seine Beurtheilung desselben offenbar eine grad entgegengesetzte (vgl. I. p. XCIV). Ja! auch die Unsterblichkeitsgedanken der Mysterien, Pindars und Anderer, die einen so entschiedenen Gegensatz zu Homer bildeten, stehn dem Platonischen Standpunkte zwar ungleich näher, ohne aber doch auch von diesem Standpunkte aus auf eine grössere Bedeutung als die eines untergeordneten Moments Anspruch machen zu können (vgl. I. p. 240 seq.).

Je mehr nun aber Plato hiernach von der Volksreligion sich zu entfernen scheint, desto grösser scheint seine Annäherung an die der Volksreligion gegenüberstehenden frühern Philosophen angeschlagen werden zu müssen; und in der That!

das vielfach Gemeinsame, was er mit diesen besitzt, ist nicht zu übersehen. Gemeinsam hat er mit ihnen jene allgemeine Stellung, sofern es sich auch schon bei ihnen nicht um einen naiv-religiösen Standpunkt, sondern um die Vereinbarung zwischen den von aussen herantretenden religiösen Ideen einerseits und einem anderswoher und rein für sich erwachsenen Stamm von philosophischen Gedanken anderseits handelt. Gemeinsam hat er mit ihnen im Einzelnen auch den Umstand, dass gleich ihm schon viele der Früheren nicht um hin gekonnt haben, sich für eine der beiden, einander gegenüberstehnden Momente zu erklären, die, ungeachtet ihres Widerspruchs, nicht selten in der popularen — homerischen wie anderweitigen — Religion zusammen lagen, und wenn man die ganze Kette derartiger Erscheinungen überblickt, so enthält sie auch wirklich eine nicht ganz unbeträchtliche Vorarbeit für das Eigenthümliche des Sokratisch-platonischen Standpunktes [1]. So haben wir z. B. die Götter bei Homer zugleich als unsterblich und unvergänglich, zugleich als räumlich beschränkt und allgegenwärtig gefunden. Schon ein Thales betont nun aber mit ganzem Nachdruck die göttliche Allgegenwart, und verwirft jede körperliche Gebundenheit und Einschränkung wenigstens für Dasjenige, was ihm an erster Stelle und eigentlich das Göttliche ist. Schon eine Xenophanes richtet die schärfste Kritik gegen den, Homerischen Anschauungen durchaus homogenen, Thränenkult der vergötterten Ino-Leukothea wegen der in ihm begangenen Vermischung von sterblichen und unsterblichen Momenten des Göttlichen, und auch die anderen Eleaten eifern mit Energie gegen die anthropopathischen und sinnlichen

[1]) Die Frage nach den theologischen Vorgängern des Plato ist in älterer Zeit vielfach zur Sprache gebracht worden, namentlich auch von Solchen, die den Plato auf rein rationellem Wege in den Besitz von Offenbarungswahrheiten gelangt wähnten. Diese stützten nämlich ihre eigne Ansicht und baueten zugleich der sogenannten Hebraisirungstheorie vor, indem sie seine Vorgänger auf der Bahn rationellen Forschens festzustellen suchten. In diesem Zusammenhange zeichnete z. B. Souverain den Timaeus, Thales, Hermotimus und Anaxagoras, Cudworth dagegen den Pythagoras und Parmenides als specielle Vorarbeiter des Plato aus. Mit einem wie sehr bedingten Rechte, ergiebt sich aus unserer Darstellung von selbst. [Vgl. m. Aufs. in Niedeners Zeitschrift. 1861. p. 345.

Eigenschaften der Götter. Ja! durch die ganze frühere Philosophie zieht sich der auch für Plato so wichtige Versuch, den theistischen oder pantheistischen Character des philosophischen Systems dadurch mit dem Polytheismus der Volksreligion zu versöhnen, dass man die vielen Götter der Letzteren zwar bestehn lässt, aber doch nur als gewordene Götter, d. h. wie dieser Ausdruck hier nur erst vorläufig erläutert werden mag, als ein Göttliches abgeleiteter Art und zweiten Rangs. Aber immer fehlt doch allen jenen früheren Philosophen Dasjenige, was an der platonischen Haltung das Eigenthümlichste ist, und wiederum Plato seinerseits verwirft, Dasjenige, worauf, als auf ihr Eigenthümlichstes die Stellung der Früheren zurückgeht.

Diese Stellung der Früheren geht nämlich für eine schärfere Untersuchung durchaus auf die Handhabung zweier Methoden zurück, die beide bei jedem Einzelnen vorhanden sind, wenn schon bald mehr die Eine oder die andre vorherschen, oder auch ein gewisses Gleichgewicht Beider stattfinden mag. Es sind dies die philosophische Akkommodation und die philosophische Polemik, wo bei ich unter Akkommodation die Anerkennung der Volksreligion, aber mehr aus äusseren Rücksichten als wie aus den innern Motiven der Philosophie selbst verstehe, und unter Polemik eine verwerfende Kritik der Religion, aber weniger aus ihrem eignen Sinne und aus ihren Motiven heraus als aus denen der Philosophie. Die drei Gruppen, die sich hiernach in der vorsokratischen Philosophie unterscheiden lassen, knüpfen sich am Bequemsten an die Namen des Thales und Heraklit, der Pythagoreer, und endlich der Eleaten an.

Des Thales und des Heraklit Situation ist die einer aus dem Schoosse der Akkommodation sich entwickelnden Polemik: und man begreift leicht, wie grade diese frühesten Häupter der philosophischen Bewegung zu einer solchen Situation gelangen konnten und mussten. Sie wollten auf ihr Volk wirken, und mussten also auch auf dessen Religion einwirken, mit derselben sich verständigen wollen. Sie fühlten ihre Philosophie zugleich aber auch als etwas Besonderes, dem bisherigen Volksleben und seiner Religion gegenüber Neues und Fremdartiges. Es ist also nicht zu verwundern, dass je länger je mehr diese der

Religion fremdartigen Tendenzen das Uebergewicht bekamen, und dass sich in Folge davon also die Anfangs angestrebte Akkommodation immer mehr als eine trügerische erwies. Dies zeigt uns schon Thales deutlich genug, aber noch um vieles deutlicher Heraklit.

Der Gedanke des Einen Göttlichen, der Gedanke der die Welt zu einem vernünftigen und in sich harmonischen Ganzen, der die Welt zu einem göttlichen Wesen zusammenfassenden Einheit ist der in dieser ersten Periode sich entwickelnde Grundgedanke. Und zwar entwickelt sich dieser Gedanke an den Vorstellungen über die Eine, die ganze Natur durchdringende, Alles aus sich hervortreibende und in sich zurücknehmende, einem einzelnen Elemente immanente Grundkraft. Dieser Einen göttlichen Kraft gegenüber sinken selbstverständlich die einzelnen Götter der Volksreligion von ihrem eigentlichen Throne und gleichsam auf die zweite Stufe des Weltregiments herab. Als die vielfältigen, als die gewordenen können sie nur dann überhaupt noch gerechtfertigt werden, wenn sie es sich gefallen lassen von der ursprünglichen Einheit der göttlichen Kraft nicht bloss unterschieden, sondern gradezu in Abhängigkeit gedacht zu werden. Unter dieser Bedingung können sie aber auch ganz wohl mit den Voraussetzungen des philosophischen Systems zusammen fortbestehn. Dies System ist in seiner letzten Wurzel ein durchaus pantheistisches, und hat als Solches keinerlei Motiv und Möglichkeit in sich, den Polytheismus von sich auszuschliessen. Freilich für den bestimmten Polytheismus der Homerischen Götterwelt trägt es auch keinen eigentlichen und nahen Impuls in sich, aber um diesen zu ersetzen ist nun doch eben die Rücksicht auf die äussere Geltung und Verbreitung grade dieses Polytheismus wirksam genug. So akkommodirt sich also das philosophische System der vorgefundenen Religionsauffassung. Es findet eine äusserliche Verträglichkeit zwischen Beiden, wenn auch nicht grade eine innerlich tiefer begründete Uebereinstimmung Statt. Oder warum hätte z. B. Thales, der Alles aus der göttlichen Kraft des Wassers ableitete, darin nicht dem Volksglauben beistimmen können, dass er auch die Sterne als beseelte göttliche Wesen, und dass er auch ausserdem noch Göt-

ter in menschenartiger Gestalt angenommen hätte — warum nicht, da er doch überhaupt sich die ganze Natur als beseelt dachte, und da er doch auch die Menschen aus der Einen ursprünglichen Kraft des Wassers hervorgehn liess. Aeusserlich herscht auf diesem Standpunkte also eine vollständige Uebereinstimmung zwischen Religion und Philosophie. Aber dass dies doch auch eben nur äusserlich stattfindet, kann man an der verschiedenen Bedeutung erkennen, die hier und da demselben Begriffe beigelegt wird. Wenn nämlich Thales von gewordenen Göttern redet, so meint er damit ganz etwas Anderes, als was unter demselben Ausdruck die Volksreligion verstand. Wenn diese von gewordenen Göttern redete, so meinte sie damit die zuletzt Entstandenen, die also auch zuletzt an's Regiment Gelangten, die daher gegenwärtig die einzigen und eigentlichen Götter sind. Aber der Philosophie bedeuten die gewordenen Götter das grade Gegentheil hiervon, insofern dieselben ihr die nicht eigentlichen, die nur in abgeleiteter Weise an der Gottheit theilhaftigen Götter bezeichnen. Während der Volksreligion um der vielen Götter Willen der Gedanke der Einen Gottheit verloren gegangen, verkümmern dagegen in der Philosophie die vielen einzelnen Göttergestalten zu blossen Dämonen [1]).

Unter solchen Umständen liegt der weitere Schritt dann aber auch sehr nahe, dass eine so trügerische Akkommodation, wie sie hier bei Thales vorliegt, schon bei seinem nächsten Nachfolger in eine offene Polemik übergeht. Heraklit war eben zu gewaltig und energisch in seiner ganzen Geistesart, um jenes mehr schwebende Verhalten des Thales auf die Dauer aufrecht erhalten zu können. Er war nicht bloss religiös im weitesten und unbestimmtesten Wortsinne — dafür zeugt der tiefsinnige Ton, der durch alle seine Worte hindurchgeht, und den er selbst einmal mit der räthselhaften Sprache des delphischen Gottes vergleicht, dafür zeugt das Vertrauen auf den Inhalt seiner Worte, die er mit der ungeschmückten, ungesalbten und

[1]) Vgl. die freilich nicht ganz congruente Unterscheidung bei Aristot. Metaph. XIV. 4. nebst dem dazu bei Brandis Griech. Philos. Berlin 1862. I. p. 19. Bemerkten.

unbelachten Art der Sibylle vergleicht, deren Worte dennoch durch die Jahrhunderte hindurchgingen von wegen des Gottes, der in ihnen lebe; dafür zeugen endlich solche Perlen von einzelnen Aussprüchen, wie z. B. der über die Hoffnung, in welchem er diese in der That! so beschreibt, als trüge sie etwas von der Natur des Glaubens an sich: „wofern Ihr nicht hoffen werdet, werdet Ihr auch nichts Unverhofftes finden u. s. w.“ — ich sage also: Heraklit war nicht bloss ganz im Allgemeinen als eine religiöse Natur anzusehn: sondern er suchte auch speciell nach einem bestimmten Verhältnisse zur Volksreligion als Solcher. Und dies Verhältniss konnte nun bei ihm kein anderes sein, als das einer aus der Akkommodation sich entwickelnden Polemik. Die Akkommodation erstreckt sich dabei vorzugsweise auf die naturalistische Seite der Volksreligion: die Polemik trifft dagegen mehr Homer und die ihm verwandten Elemente. Heraklit liebt es seine naturphilosophischen Begriffe in Ausdrücke der Naturreligion zu kleiden — in dieser Weise redet er von einem *Ζεὺς Πόλεμος*, Hades, Dionys, Apollo u. A. — aber er kleidet auch eben nur diese seine an sich erworbenen Begriffe in die mythische Bildersprache ein. Beides deckt sich nicht völlig und durchaus mit einander: Bild und Inhalt gehn hier vielmehr trotz ihrer versuchten Verknüpfung vielfach ihre getrennten Wege, und die Polemik entwickelt sich daher auch ganz unvermerkt aber auch eben so unausbleiblich aus Demjenigen, was ursprünglich als Akkommodation beabsichtigt war. Zu Letzterer eigneten sich Homers Anschauungen und Erzählungen offenbar ungleich weniger als die im Naturcult wurzelnden: Jenen treffen Heraklits Angriffe daher auch früher und heftiger als Diesen. Homer soll herausgepeitscht werden aus den Agonen, seine Gesänge sind zu verbannen: seine Verwünschung des Streits wird selbst verwünscht. Auch hier trifft nun freilich der Streit eben so wenig wirklich Dasjenige was er zu treffen glaubt: als wie vorhin die Akkommodation eine durchaus congruente war. Aber der Krieg zwischen Philosophie und Religion ist damit nun doch einmal eröffnet: und wir werden gleich bemerken, wie er allmälig immer heftiger entbrennt.

Freilich zunächst bei den Pythagoreern gewinnt es erst

den Anschein, als wäre dieser Streit mit Einem Male und rasch zur Aussöhnung gelangt. Ihre philosophischen Grübeleien sind erfüllt von religiösen Reminiscenzen: und die Religion erscheint so recht als die eigenste Angelegenheit dieser Philosophen. Aber dieser scheinbare Friede zwischen Religion und Philosophie ist eigentlich doch nur ein Waffenstillstand, der die Philosophen begünstigt, um sie ihre eignen Kräfte sammeln und die ihrer Gegner zertheilen und brechen zu lassen. Es ist nicht das Ganze der Volksreligion, was die Pythagoreer acceptiren, es sind nicht eigentlich religiöse Motive, aus denen sie es thun. Sie dulden und deuten Einzelnes, was zu ihren philosophischen Lehren, zu ihren politischen und ethischen Tendenzen stimmt. Aber immer bleibt hier die Religion doch nur Mittel zum Zweck, immer erscheint ihr gegenüber die Philosophie als der höhere normirende Standpunkt. Daher bricht denn auch zuerst das religiöse Volksbewusstsein seinerseits den vermeintlichen Waffenstillstand, weil grade dieses die Seite ist, die sich in ihren Rechten gekränkt fühlt und fühlen muss. Es geschieht dies in jenen zahlreichen Angriffen politischer Art, durch welche die pythagoreische Schule immer bedroht und zuletzt auch gestürzt worden ist. Sie sind zunächst zwar politischer Art, hängen aber, wie überhaupt alles Politische im Alterthum mit Religiösem, so auch sie ohne Zweifel mit heftigen religiösen Antipathien zusammen. Die Religion, die hier von der Philosophie geschützt wird, ist nur die Parteisache Einzelner, nur das Vehikel des philosophischen Einflusses. Während bei Thales und Heraklit die Polemik sich nur erst entwickelt aus der ursprünglich gewollten Akkommodation, übt man hier dagegen die Letztere nur, um eine an sich schon fertige Kritik zu verbergen. Und das eben ist es, was die Reaction von Seiten des Volks veranlasst. So kann ich also die oft gerühmte religiöse Beschaffenheit des Pythagoreismus nicht anerkennen. Um so mehr erscheint mir aber derselbe als ein wohlverständliches Zwischenglied zwischen der ersten und der dritten der von mir unterschiedenen Gruppen. Er leitet über aus dem Stadium einer zwar noch immer festgehaltenen, doch aber als trügerisch sich erweisenden Akkommodation zum völli-

geu Anfgeben derselben, von der sich entwickelnden Polemik zu der reifgewordenen.

Denn eben dies Letzte characterisirt nun den Xenophanes und die Eleaten überhaupt. Jenes Mannes Name ist klassisch geworden für die philosophische Bekämpfung religiöser Vorstellungen. So einschneidend hat er über die in die Götterwelt eingedrungenen Erdichtungen geklagt, so rücksichtslos hat er den ganzen Olymp für Nichts als für den nach Oben geworfenen Reflex der Menschenwelt erklärt. So emphatisch hat er der Volksreligion seinen Gott entgegengestellt, der „unter Menschen und Göttern der grösste, ganz Verstand, Gesicht und Gehör, weder an Gestalt noch Geist den sterblichen Menschen vergleichbar sein sollte.“ Damit war also jedes Band zwischen Philosophie und Volksreligion zerrissen. Den religiösen Gehalt, den diese Philosophie dennoch in sich tragen mag, prätendirt sie, lediglich aus sich selbst zu produciren. Dass dies wirklich der Fall sei, glaube ich zwar nicht zugeben zu können. Auch Xenophanes und die andern Eleaten sind keineswegs ganz frei von den Ketten der Volksreligion, deren sie spotten — das beweist wie bei dem Einem die persönliche, so bei dem Andern die räumlich-leibliche Fassung des Gottesbegriffs, die dem System widerspricht, und die doch aus den populären Vorstellungen in den Wortlaut ihrer Reden hineingekommen ist — aber sie wollen doch der Volksreligion den Rücken wenden, sie glauben doch ganz und gar auf den eigenen Füssen des philosophischen Systems zu stehn. Wo bei ihnen noch eine Akkommodation vorliegt, ist dieselbe durchaus unwillkührlich: dagegen so weit ihre Absicht und ihr Bewusstsein reicht, nehmen sie eine polemische Stellung zur Volksreligion ein.

Keine dieser bisherigen Stellungen ist nun aber mit der des Plato zu identificiren: vielmehr darf man behaupten, dass Plato sie alle gradezu verwirft. Er ist zu religiös, um die religiösen Vorstellungen irgendwie nicht in ihrem eignen, eigentlichen und nächsten Sinne zu nehmen. Er ist zu sehr Philosoph, um dem Compromiss mit der Volksreligion zu Liebe irgend etwas von der Schärfe und Tiefe seiner wissenschaftlichen Bestimmungen zu vergeben. Beides musste ihn also von allen Dem fernhalten, was nach der Seite der bishergeschilder-

ten Akkommodation hinlag. Die eigenen theologischen Gedanken entwickelt, die fremden kritisirt er daher auch nicht selten mit einer Freiheit und Rücksichtslosigkeit, der an sich kein Alter und Ansehn der Religionen zu heilig zu sein scheint. Und doch ist er auch von jeder Polemik in der Weise des Heraklit und Xenophanes weit entfernt. Er, der „göttliche“ Plato misst das Religiöse nicht an dem ihm fremden Maasse philosophischer Dialektik, um sie nach dieser zu verwerfen. Sondern was er verwerfen muss, erklärt er zugleich für etwas der Religion selbst nicht Angehöriges, entweder überhaupt nicht für ihren Inhalt, oder doch jedenfalls nicht für ihren ursprünglichen Sinn. Vom eigensten Boden der Religion aus richtet er somit seine Angriffe: sie treffen Einzelnes in einschneidendster Weise, aber ohne dass er desswegen das allgemeine Wesen der Religion verkennte, läugnete, und wohl gar für blosse Menschendichtung erklärte.

Diese ganze wohlerwogene, und von weisem Verständniss sowohl der Religion als auch der Philosophie zeugende Stellung wäre nun aber dem Plato gewiss nicht möglich gewesen, wenn nicht eben jenes doppelte Verhältniss Stattgefunden hätte, von dem wir schon oben bemerkten, dass es die zwischen den religiösen und philosophischen Momenten in Plato's Innern bestehende Kluft einigermassen auszufüllen vermocht hätte: einmal jene Eigenschaft der Volksreligion selbst, nach welcher sie in ihrem eigenem Innern bis zu einem gewissen Grade die Erlaubniss, ja sogar die Aufforderung zu enthalten schien, eine um- und neubildende, ergänzende und verändernde Hand an sie anzulegen, und sodann zweitens die dem entgegenkommende Eigenthümlichkeit der platonischen Philosophie, nach welcher auch sie, ebenso um ihrer selbst Willen eine für sich bestehende, und zur Ergänzung der Wissenschaft befähigte Religion fordert. Die Wahrnehmung jener ersten Eigenschaft liegt schon bei der von Plato an Homer geübten Kritik nicht ferne: denn eben Homer, also eine einzelne mächtige Persönlichkeit ist es ja, die in dieser Kritik immer für die Verirrungen verantwortlich gemacht wird, in welche sich die Volks- und Dichterreligion verloren haben soll. Warum hätte also nicht auch Plato sich selbst bis auf einen gewissen Grad das Recht zu ei-

nem ähnlichen Einflusse auf die Religion vindiciren sollen, als wie er denselben in masslosester Weise von Homer ausgeübt sah? Jene Wahrnehmung erklärt also zur Genüge die vielfache Freiheit, die wir den Plato sich oft mit der Religion und mit den Mythen nehmen sehn. Aber desswegen verführt sie den Plato doch keineswegs zu so grundstürzender Polemik, wie zum Theil die Früheren sie geübt hatten. Der Philosoph geleitet den Dichter mit allen Ehren über die Gränzen seiner Republik hinaus. Er verbannt ihn so, aber er will ihn desswegen doch nicht weggepeitscht wissen, wie Heraklit wollte: er bekämpft ihn im Einzelnen, aber er bezeichnet desswegen doch nicht wie Xenophanes das ganze Gebiet der Religion als ein Produkt unberechtigter und unrichtiger Mythendichtung. Die Mythen sollen verändert und gebessert werden: aber es muss doch überhaupt Mythen geben. Die homerischen Erfindungen sind verderblich: aber es kann und soll andere Religionsdichtungen geben, die mit der sittlichen und theologischen Wahrheit in Einklang stehn. Es kommt darauf an die wahren Normen und Typen für Festsetzung der Mythen zu finden: aber beseitigt sollen die Mythen keineswegs werden. Wer diese Mythen zu bestimmen hätte, würde freilich bald inne werden, wie schwer es hält, dieselben dem philosophischen Bewusstsein ganz adäquat zu machen. Aber an sich sind die den Mythus beherrschenden Normen und Typen doch selbst Nichts Anderes als die eigensten Grund- und Kerngedanken der platonischen Philosophie: die Gedanken von Gottes Unsichtbarkeit und Unveränderlichkeit, von seiner neidlosen Güte und Gerechtigkeit. Was diesen philosophischen Normen entspricht, ist eigenster Inhalt der Religion; und was mit Recht Letzterer zugerechnet werden darf, kann seiner Philosophie auch nicht widersprechen. Hier findet also von vornherein ein so inniges und innerliches Verhältniss zwischen Religion und Philosophie Statt, dass von einer blossen Akkommodation hier eben so wenig die Rede sein kann, als wie hier eine solche Polemik, wie die des Xenophanes und Heraklit möglich gewesen wäre. Eine mit der andern stehn und fallen hier die richtig verstandene Philosophie und die

richtig verstandene Religion. Desswegen billigt freilich der Philosoph nicht alle und jede Einzelnheiten der Religion — er steht diesen vielmehr oft mit einer ähnlichen Freiheit gegenüber, als mit welcher auch wir gegenwärtig wohl oft die griechischen Mythen u. s. w. gebrauchen und verwerfen. Noch viel weniger soll damit gesagt sein, als mache nach platonischer Anschauung die Religion die Philosophie überflüssig. Zu ihrer eigenen Rettung bedarf vielmehr die Religion auch des philosophischen Einflusses. Aber die Gränzen Beider lassen sich doch gar nicht scharf von einander trennen: und ihre Hülfeleistungen sind gegenseitiger Art. Das philosophische System fordert Präexistenz und Postexistenz der Seele. Grade hierüber weiss nun aber der Mythus zu berichten. Warum sollte er also nicht wenigstens im Grossen und Ganzen Glauben finden? Der Mythus erzählt von Bereichen, in die keine Macht exacter Forschung mehr hineinreicht: aber der Inhalt ist von der Art, dass er das philosophische System nicht nur nicht stört, sondern gradezu fördert und ergänzt (vgl. I. p. 114. 125. 131. 240. 272. 288. u. o.). So tragen Religion und Philosophie sich gegenseitig: und Erstere ist daher nicht bloss für Kinder und Laien, sondern für das strenge System selbst ein Bedürfniss. Nicht bloss der pädagogische und politische, sondern auch der rein philosophische Gesichtspunkt fordert bei Plato die Religion mit ihren Culten und Mythen. Nicht bloss „eine ethische Stimmung“ [1]) treibt den Plato zu einer möglichst umfassenden Anerkennung des Volksglaubens, und eben so wenig ist es vorwiegend nur die praktische Seite seines Systems, die ihm diese gestattet. Der ganze Platonismus durch und durch — und zwar in seinen theoretischen Seiten nicht weniger als in anderen — ist von der tiefsten Religiosität durchdrungen, soweit, und in der Art, wie deren das Heidenthum überhaupt fähig war. Widersprüche schliesst freilich auch dieser Standpunkt ein, Voraussetzungen, deren folgerichtige Entwicklung zu irreligiösen Resultaten führen musste. Aber wer davon überrascht wird, der hat von den Disteln Trauben lesen wollen — und jedenfalls dürfen wir das Vorhandensein

[1]) Wie Zeller Philos. d. Griech. II. p. 607. meint.

dieser Widersprüche und Halbheiten nicht als Präjudiz gegen die Aufrichtigkeit und den Ernst auffassen, womit Plato sich zu der Volksreligion in ihrer unmittelbarsten Gestalt bekennt. So wenig Sokrates ein abstracter und consequenter Theist gewesen ist, so wenig war es Plato. Ihm flossen die Begriffe Gottes und der Götter unmerklich ineinander [1]). Um die Sache der Letzteren aufrecht zu halten, scheuet er selbst die pädagogische Lüge nicht (vgl. I. p. 290.). Aber eben das beweist doch auch klar, wie sehr ihm die Sache der Götter die Sache Gottes zu sein schien. Kein Philosoph — ausser Sokrates — hat es so ehrlich mit dem Ganzen der Religion seiner Väter gemeint wie Plato. Daher hat denn auch Keiner einen so fruchtbaren Einfluss von ihr erfahren, Keiner zugleich so entscheidend auf sie zurückgewirkt, als wie er, und zwar ohne das trügerische Mittel der Akkommodation, ohne die ungerechte Waffe der philosophischen Polemik!

In diesem Sinne mag man Plato nun immerhin als den eigentlichen Höhenpunkt der griechischen Religionsentwicklung bezeichnen. Vom heidnischen Standpunkte aus hat er mit dem grössten Eifer erstrebt, was er für diesen Standpunkt als das Erstrebenswertheste ansah und ansehen durfte, eine möglichst vollständige und innerliche Aussöhnung seiner philosophischen Theologie und der Volksreligion. Aber auch nur in diesem Sinne kommt ihm eine solche Auszeichnung zu, nicht aber weil an und für sich seine Vorstellungen etwa so rein und voll gewesen wären. Er war nicht „mitten in einer fernen und fremden Zeit eine Vorahnung des Christenthums“ — ein Zeuge des Einen, ein Prophet des dreieinigen Gottes, er stand vielmehr so recht in der Mitte und unter dem Einfluss seiner heidnischen Umgebungen — aber aus dieser Mitte und unter diesem Einflusse heraus hat er nach einem möglichst reinen und reifen Gottesbegriffe gestrebt, hat er darnach gestrebt einen solchen Begriff zur Reinigung der alten und zur Quelle einer neu zu dichtenden Mythologie zu verwenden. So offenbart also auch er an

[1]) Ebenso die Begriffe Gottes und der Welt. Wonach also die von Schwartz (Manuel de l'histoire de la philosophie ancienne. Liège 1846. p. 216.) erörterte Frage ob Plato Pantheist oder Monotheist war, zu entscheiden ist.

sich den gemeinsamen Selbstwiderspruch aller alten Religion, an welchem Diese grade da zerschellt, wo sie am erhabensten ist [1]).

[1]) Die Hauptdaten, auf welche es für Den ankömmt, der Plato's Verhältniss zur Volksreligion historisch bestimmen will, sind leicht aufgefunden. Um so schwieriger ist es dagegen, die weit auseinandergehenden Deutungen und Beurtheilungen dieser Daten von Seiten der Gelehrten zu vereinigen. Jene Daten bestehn nämlich vorzugsweise in zwei Thatsachen: Plato entwickelt einerseits mit grosser Innigkeit einzelne Züge eines reifen und reinen Theismus; anderseits macht er einen intensiv wie extensiv gleich bedeutenden Gebrauch von Mythen. Diesen Widerspruch zu lösen, setzte man in früherer Zeit vielfach kleine Motive bei Plato voraus, wie Menschenfurcht, Inconsequenz und Anderes, was gegenwärtig mit Recht fallen gelassen wird. Aber nicht viel besser ist es doch, wenn man gegenwärtig, statt den Widerspruch, der unläugbar besteht, zu erklären, lieber die Eine Seite desselben wegläugnet oder doch abschwächt. Das geschieht aber sowol von Denjenigen, welche den Plato in einer zu unbedingten Weise als einen „Gläubigen" beschreiben, und dabei vergessen wie viel Unreifes und Unrichtiges auch nach Platos Auffassung doch die Volksreligion in sich enthielt — als auch von Denjenigen, welche die Verwendung von Mythen nur als Schwäche oder Aussenwerk bei ihm ansehn. Den ersten Fehler scheinen mir z. B. Ast Platos Leb. p. 107. 165. Ackermann (d. Christl. im Plato. Hamburg 1835. p. 52.) und in gewisser Weise auch Michelis (II. p, 231 seq.) zu begehn. Der andere aber findet sich unter Anderen bei Zeller (Griech. Phil. II. p. 361. u 598. und noch schärfer in der ed. 1.) ist bei Diesem aber doppelt auffallend, da sowol einer seiner Lehrer, als auch einer seiner Schüler die Sache tiefer als er gefasst hat. Ich theile nicht die Tendenz, in welcher Baur (d. Christl. des Platonismus. Tübingen 1837. p. 91 seq.) seine hierauf bezügliche Erörterung verwendet, aber soviel ist an Letzterer durchaus richtig, dass „Plato, geleitet von dem Bestreben, dem durch Philosophie Erkannten eine von der Subjectivität des Einzelnen unabhängige objective Grundlage zugeben, grade dann, wenn er Wahrheiten entwickelt, die das höchste sittlich-religiöse Interesse haben, sie zugleich auch in mythischer Form darstellt" (p. 94. vgl. auch p. 95. „indem der Mythus" u. s. w.). Und ich halte mehrere von Justi's (Die aesth. Elem. in d. pl. Ph. p. 82 seq.) Voraussetzungen für durchaus unrichtig, wie namentlich die von dem Fehlen natur-philosophischer und theologischer Elemente bei Sokrates, und was damit zusammenhängt: aber anerkennenswerth bleibt auch bei ihm immer die Tendenz, in welcher er, ähnlich wie vor ihm Deuschle den Mythen eine innere, wesentliche Bedeutung für den Platonismus nachzuweisen bemüht ist. Zwischen diesen Beiden aber steht Zeller in der Mitte. Vielleicht bedarf es indessen aller solcher künstlichen Theorien gar nicht, wie die von Justi, Deuschle, Michelis u. A. sind, wenn man sich nur recht lebendig in Plato's ganze religiöse Situation versetzt. Justi bemerkt richtig, dass Plato seine Mythen weder als eigentliche Dogmen, noch als blosse Allegorien be-

Kürzer als über diesen ersten Punkt werden wir uns jetzt über das Verhältniss des Plato zur politischen Vergangenheit seines Volkes auslassen können. Denn wenn unsere früher (I. p. LVIII seq.) gegebenen Andeutungen auch nur einigermassen richtig sind, so erklärt sich schon aus ihnen zur Genüge das negative Verhalten, welches Plato nach dieser Seite hin beobachtet hat, und welches sich nicht bloss in dem Mangel an geschichtlichen Erinnerungen und Anspielungen überhaupt, sondern noch vielmehr in der bestimmten Beschaffenheit der wenigen, die sich bei ihm finden, documentirt haben soll. Viel Unhaltbares ist freilich auch in dieser Hinsicht behauptet worden. Man hat dem Plato aus Manchem einen Vorwurf gemacht, was entweder überhaupt gar nicht zu erweisen ist, oder auch sich viel einfacher aus der ganzen Anlage und Absicht seiner Schrift erklären lässt. Dessenungeachtet bleibt so viel immer wahr, dass Plato wie den politischen Fragen und Parteien seiner Tage gegenüber eine gewisse Indifferenz, so manchen gefeierten Koryphäen der Vergangenheit gegenüber eine grosse Strenge des Urtheils bewiesen hat [1]). Aber wer — nach dem Früher gesagten — kann das tadelnswerth oder auch nur auffallend finden? Das Drama der griechischen Geschichte, soweit es eine gesunde und das Auge des Betrachters erfreuende Entwicklung enthielt, so lange es noch die berechtigte Hoffnung auf einen guten Ausgang, d. h. auf eine gründliche und dauernde Besserung aller politischen und socialen

handelt habe (p. 84.). Mit andern Worten heisst das aber doch nur: die Religion beherschte ihn weder so unbedingt, als wie dies bei einem Gläubigen des Alten oder des Neuen Bundes der Fall sein kann und soll, noch auch fühlte er sich ihr gegenüber als völlig frei und überlegen. Er stand ihr weder als eigentlich Offenbarungsgläubiger, noch als ungläubiger Zweifler gegenüber. Ein „gläubiger Heide“ war Plato: in diesen Worten ist der ganze Selbstwiderspruch gegeben, dessen Entstehung historisch leicht erklärt werden kann, den man aber nicht als ein in sich consequentes Verhalten darstellen darf.

[1]) Hierher gehört namentlich das so viel besprochene Urtheil über Perikles. Vgl. ausser dem bei Hermann (System. p. 12. 517.) u. Susemihl I. p. 268. Angeführten Ogienski (Breslauer Diss. 1837.) Kahlert Glogau. Diss. 1837.) sowie die Ausleger zum Phaedrus, Gorgias, Meno, Menexenus u. s. w.

Verhältnisse in sich schloss: war ja abgelaufen, noch ehe Plato geboren war. Jene Nacht war bereits hereingebrochen, von der ich früher (p. LXI.) geredet habe. Warum hätte Plato, noch in ihr zu wirken, den unmöglichen Versuch machen sollen? Solons Zeit freilich vermochte noch Parteinahme zur Pflicht und zum Erkennungszeichen des Patriotismus zu machen: Denn in ihr durfte man noch glauben, das Bestehende retten, ohne all zu grosse Umwälzung, nur durch sittliche Läuterung und Vertiefung retten zu können. Plato aber lebte nach den Perserkriegen und nach der Perikleischen Zeit, lebte während der peloponnesischen Tragödie und allen ihren schmerzlichen Nachwehen. Athen hatte seine allgemeine Geistesfrische, Sparta seine altväterliche Tugend verloren. Die Erbitterung der Stämme schwieg augenblicklich, aber doch nur aus Ermattung: die Parteien hatten sich selbst, d. h. ihre sittliche Kraft und Bedeutung überlebt. Die lang ersehnte Demokratie erwies sich je länger je mehr als der unerträgliche Druck einer zügellosen Pöbelherschaft. Wie hätte Plato aus diesen Verhältnissen Muth zu politischer Wirksamkeit finden? wie hätte ihm von hier aus ein erfreuliches Licht auf die Vergangenheit fallen können? Mit Recht wandte er sich daher von historischer Erinnerung zu speculativer Erfindung — und zog sich aus dem Gewühl der Tagespolitik zurück, um in dem Frieden philosophischer Contemplation das Idealbild des Staates zu schauen. Sein eigenstes Herzblut hat er an die Schilderung und Deutung, an das Verständniss und die Widergabe Dessen gesetzt, was er hier geschaut. Hoffte er doch, dass gleich ihm, auch seine Vaterstadt jenes Idealbild nur zu erblicken nöthig haben würde, um von dessen Schönheit ergriffen, um zu dessen Verwirklichung in That und Leben begeistert zu werden. Wenn hierin ein Irrthum des Plato liegt, so ist es doch ein sehr verzeihlicher, um nicht zu sagen, erfreulicher. Es mag darin der alte heidnische Irrthum stecken, der zu viel auf die Güte der menschlichen Natur, und deren Bereitwilligkeit zur Besserung bauet: es mag auch der philosophische Irrthum darin stecken, der das Wort schon für die That, die Theorie für die Praxis nimmt. Aber dennoch: eines eigentlichen Mangels an der gewöhnlichsten practischen Einsicht oder wol gar eines Mangels an

Patriotismus, des Quietismus oder, wie man es sonst wol genannt hat, kann man den Plato nicht mit Recht zeihn. Denn was hätte er auch versäumt, da er statt der herkömmlichen Tagespolitik der Begründung einer philosophischen Politik nachging? So wenig seine Zeit noch die des Solon war, so wenig war sie schon die des Demosthenes. Freilich als erst das dem ganzen Griechenland überhaupt und Athen insonderheit feindliche Princip eine so starke und handgreifliche Concentration gefunden hatte, wie die Macedonische Macht und die Persönlichkeit ihres Trägers war: da galt es allerdings Wort und Waffe zu schärfen, und Beides auf den offenen Markt des Tages zu tragen. Aber so lange das Gift nur noch in den Gemüthern selbst lag, so lange es sich auch hier mehr als socialer Verfall und Stammes- und Parteihass im Innern, denn als Gefahr von Aussen her zeigte, so lange durfte man sich in den Schatten philosophischer Untersuchungen zurückziehn, um hier über die ferne Vergangenheit des alten untergegangenen, und über die vielleicht noch fernere, aber doch auch nicht ganz unabsehbare Zukunft des neuen Athen nachzudenken. Eine sittliche Regeneration der griechischen Welt that noth — ähnlich, nur noch ungleich viel gründlicher als in dem Zeitalter der sieben Weisen — eine solche kann und darf aber nicht anheben mit Gesetzentwürfen und Massregeln äusserer Art. Ihr Beginn liegt nicht auf offnen Markte, sondern in der Tiefe des Innern, in einer von hier aus versuchten Umbildung der Ueberzeugungen und Grundsätze. An dieser aber hat Plato mit einem Ernste gearbeitet, wie nur je ein Mensch. Er suchte sein Volk zu demüthigen, um es zu bessern. Demosthenes wollte es vor dem äussern Feinde retten, indem er sein Selbstgefühl hob. Beide Männer haben in grossem Geiste eine grosse Aufgabe ergriffen: aber ihre Aufgabe war verschieden wie ihre Zeit, und die des Plato noch innerlicher und centraler als die des Demosthenes. Um die Sage, dass Demosthenes ein persönlicher Schüler oder eifriger Leser des Plato gewesen sei, mag es übrigens stehn, wie es will, — wir werden später auf sie zurückzukommen, Veranlassung finden: aber die innere Wahrheit besitzt sie jedenfalls, dass kein anderer Geist des Patrio-

tismus in den gewaltigen Reden des Demosthenes weht, als der auch in den tiefsinnigen Dialogen des Plato zu spüren ist [1].

Einen noch entschiedenern Höhenpunkt als wie für die politische und Religionsgeschichte der Griechen bildet Plato nun endlich in literargeschichtlicher und rein philosophischer Hinsicht. Wir haben früher nur Gelegenheit gehabt die vorplatonische Literaturentwicklung vorzugsweise auf die Beschaffenheit der in ihr niedergelegten religiösen Ideen anzusehn. Wir müssen aber jetzt auch noch in Betreff ihrer formellen Veränderungen eine kurze Betrachtung nachholen, da nur aus einer solchen zur Anschauung gebracht werden kann, wie fern Plato's früher geschilderte schriftstellerische Eigenthümlichkeit wirklich als eine Art von Synthesis aller früheren Bestrebungen gelten darf. In einem ähnlichen Sinne, als in welchem Homer der Vater aller griechischen Literatur heisst, kann Plato als der Gipfel und die Krone derselben betrachtet werden. In ihm finden sich von Neuem die verschiedenen Fäden zusammen, die zwar im Homer auch noch zusammen gelegen hatten, seitdem aber vielfach auseinander gegangen waren. In Homer entspringt nicht nur die epische, sondern auch die lyrische und dramatische Poesie. In Homer entspringt nicht nur die Poesie überhaupt, sondern auch die beginnende Prosa thut ihre ersten schwankenden Schritte — als Geschichtsschreibung sowol wie auch als Beredsamkeit fortdauernd nur in Anlehnung an Ho-

[1]) Bekanntlich hat Niebuhr (Kl. phil. Schr. I. 467. 471.) dem Demosthenes ein begeistertes Lob auf Kosten des Plato und Xenophon gesungen, und Delbrück (Vertheidig. Platon's. Bonn 1828.) auf dasselbe durch einen Panegyrikus auf Plato geantwortet, den man ebenso wenig von Uebertreibungen wie Niebuhr von schroffen Einseitigkeiten wird freisprechen können. Aber auch sonst sind ähnliche Stimmen oft laut geworden, im Alterthum wie in neuerer Zeit. Um gerecht über Plato zu urtheilen, beachte man, wie genau Plato die politische und sociale Vergangenheit seines Volkes gekannt, wie sehr er ein Herz für alle gesunden und grossen Factoren derselben gehabt, und wie gewissenhaft er an die Letzteren seine eignen Tendenzen anzuknüpfen versucht hat: drei Momente, die keiner übersehn kann, der sich gründlich und unbefangen auf die Details der platonischen Politik einlässt, und sie in Vergleichung mit den historischen Verhältnissen bringt. Zu Letzterer aber ist zwar ein Anfang, aber auch eben nicht mehr als das gemacht von C. F. Hermann (Ges. Abhandl. Göttingen 1848. p. 132.), Steinhart u. A.

mer. Es besteht auch in der That! ein inneres Gesetz in der Aufeinanderfolge, nach welcher diese einzelnen Literaturformen sei's auseinander, sei's aus dem gemeinsamen Schoosse des Homerischen Epos hervorgehn. Es ist das Gesetz immer zunehmender Reife und Vielseitigkeit, immer grösserer Tiefe und Innerlichkeit, was den Gedankencomplex, immer grösserer Mannichfaltigkeit, was die äussere Darstellungsform betrifft. Nach diesem Gesetze entfalten sich die eigenthümlich lyrischen und dramatischen Formen aus Homer. Nach diesem Gesetz folgt auf das priesterlich didaktische Epos, das zuerst aus dem heroischen hervorgeht, die Theogonie und das rein historische Epos. An Letzteres schliesst sich dann die älteste Prosa der griechischen Logographen an, und von diesen wiederum scheint mir noch Herodot weniger der Art als nur dem Grade nach verschieden zu sein. Aber auch schon die frühsten Keime der Beredsamkeit sind dem homerischen Epos oder wenn man lieber will, der Geschichtschreibung eingewachsen. Welche Rolle spielen nicht in allen antiken Geschichtswerken die Reden? und anderseits, was ist die Beredsamkeit anders als räsonnirende Geschichtsschreibung. Hier wie da handelt es sich um das Referat über factische Zustände und Ereignisse so wie um deren Abschätzung nach den Gesichtspunkten des Rechts oder Unrechts, des Zweckmässigen oder Verwerflichen. Zwar bestehn auch sehr wesentliche Unterschiede zwischen Beredsamkeit und Geschichtschreibung, und es ist nicht entfernt meine Absicht, deren Bedeutung hier verwischen zu wollen. Aber für das vorplatonische Stadium ihrer beiderseitigen Entwicklung ist die Betonung dieser Unterschiede doch bei Weiten nicht so entscheidend wie die Erkenntniss ihres innern Zusammenhangs. Denn vor Plato's Zeit fällt eben noch nicht die höchste, eigenthümlichste und fachmässigste Ausbildung dieser beiden Redegattungen. Nur Herodot einerseits, und Perikles anderseits, diese beiden, zwar grossartigen aber doch noch immer halb naturwüchsigen Prototypen auf beiden Gebieten gehn dem Plato der Zeit nach voran. Dagegen Thukydides und Xenophon, Lysias und Isokrates sind ungefähr seine Zeitgenossen, während vollends Demosthenes sowie die eigentlich fachmässige Behandlung der Rhetorik wie der Geschichtsschreibung erst

nach dem Plato fallen. Und ein solches Verhältniss dieser beiden Gebiete zur Philosophie ist denn auch innerlich gar wol verständlich. Denn wenn die Beredsamkeit gewissermassen eine Synthesis von Geschichtsschreibung und Philosophie ist, als welche sie Boeckh zu betrachten pflegt, oder wenn sie, wie ich es vorhin ausdrückte, eine räsonnirende, reflectirende Geschichtsdarstellung feinerer Art ist, so ist es leicht erklärlich, dass ihre höchste Blüthe auch nicht früher fällt, als nachdem die Sprache und Literatur durch die Philosophie zum feinsten und complicirtesten Gedankenausdruck zugerichtet worden war. Und eben so, wenn aus der Geschichtsbetrachtung, wie es in der Natur der Sache lag, je länger je mehr der ihr ursprünglich, angehörige mythische und poetische Geist weichen musste: wo anders als in der Philosophie konnte für ihn ein Ersatz gesucht und gefunden werden. Es ist daher nicht zufällig, dass, während weder bei Perikles [1]) noch bei Herodot irgendwie von einer philosophischen Grundlage ihres Standpunktes die Rede sein kann: Isokrates und Thukydides dagegen ihren Geist ganz und gar mit philosophischen Eindrücken gesättigt haben, und auch selbst Xenophon (als Geschichtschreiber) und Lysias in einem bestimmten Verhältniss zur Philosophie stehn, wenngleich diese Beiden vorwiegend nur in dem einer bewussten Opposition.

Auf diese Weise überblicken wir jetzt den ganzen Verlauf der vorplatonischen Literatur gleichsam wie Ein grosses, unter sich zusammenhängendes Gewebe, und können sehr bestimmt den Punkt bezeichnen, in welchen die eigenthümliche Thätigkeit des Plato einzusetzen bestimmt war. Wir durchsehn erst jetzt vollständig, wie genau Plato mit seinem eigenen literarischen Werke den Forderungen und Hinweisungen entsprochen hat, die in den geschichtlichen Präcedentien für ihn lagen. Dieser Punkt lag da, wo die Poesie in Epos und Lyrik, in Tragödie und Komödie ihre Culmination bereits hinter sich hatte, während dagegen die beiden prosaischen Redearten derselben noch erst entgegengingen, wenn schon auch sie bereits über ihre ersten Bewegungen hinaus waren. Plato's Werk

[1]) So urtheile ich trotz des platonischen Sokrates — wenn derselbe nicht auch im Phädrus vielleicht ironischer war, als man merkt (s. o. p. 22. 1.).

stellte sich nun aber, wie ich früher auszuführen gesucht habe, genau in die Mitte aller dieser Elemente. Es sind prosaische und poetische Elemente in ihm, und zwar unter Letzteren sowol solche die mehr dem Epos oder der Lyrik als auch solche die mehr dem spottenden oder tragischen Drama angehören, wie unter Ersteren sowol solche, welche historisch erzählen, als auch solche welche gradezu als Documente seiner oratorischen Kunst gelten können.

Vielleicht darf man durch das Eine Wort Handlung das eigentliche Band bezeichnen, durch welches Plato alle diese verschiedenen Seiten in Eins gefasst hat. Denn wie sich um Handlungen das Epos und die Geschichte drehn, wie Handlung von Kennern als die eigentliche Seele aller Beredsamkeit gefeiert wird, so hat ja auch das Drama seinen Namen nur von diesem Begriff. Dramatisch aber im tiefsten und eminentesten Wortsinne sind die Werke des Plato.

Indessen Platos Werke sind von uns nicht bloss überhaupt als Dramen, sondern näher noch als philosophische Dramen betrachtet worden. Und wie man auch über sein eben geschildertes Verhältniss zu den übrigen Theilen der Literaturgeschichte urtheilen mag: das jedenfalls wird man zugestehn müssen, dass er den Höhenpunkt aller philosophischen Literatur, ja aller Philosophie überhaupt, unter den Griechen bezeichnet. Es wird uns dies leicht entgegentreten, wenn wir uns die beiden Fragen beantworten, einmal in welchem Verhältnisse frühere Philosophen zur Literatur gestanden haben, und sodann zweitens, in welchem Verhältnisse das Eigenthümlichste des platonischen Systems, seine Ideenlehre zu den philosophischen Richtungen der Früheren zu denken ist.

Das Verfahren der Früheren in jener ersten Hinsicht ist ein dreifaches gewesen. Entweder sie schrieben in Prosa oder in Poesie, oder auch überhaupt gar nicht. Das Letzte gilt sowol vom Ersten als vom Letzten unter den vorplatonischen Philosophen, vom Thales [1]) wie vom Sokrates. Dagegen fast alle Ue-

[1]) Die Art wie Röth an den offenbar untergeschobenen Schriften oder Schrifttiteln des Thales festhält, entzieht sich, wie so manches Andere in einem Werke der wissenschaftlichen Kritik. Gesch. d. Phil. II. p. 111.

brigen haben geschrieben, und zwar im Ganzen mehr noch poetische als prosaische Werke. Aber welche von beiden Gestalten sie auch wählen mochten: immer lag ihnen eine erhebliche Gefahr sehr nahe. Die in Versen schrieben, opferten nur zu leicht die begriffliche Klarheit und Genauigkeit der poetischen Anschaulichkeit und Deutlichkeit, und die Prosaiker entbehrten aller Reize einer poetischen Darstellung, an welche doch das Ohr der damaligen Griechen noch all zu sehr gewöhnt war. Bei den Einen war die Präcision, bei den Andern die Eindringlichkeit bedroht; und zwar war Dies bei Beiden auch nur wegen einer noch tiefer liegenden, in der Sache selbst begründeten Einseitigkeit der Fall. Die Einen waren wirklich gebunden an die poetische Ausdrucksweise entweder weil überhaupt ihre ganze Auffassung noch nicht hinauszukommen vermochte über die Eindrücke und Bilder, über die Affecte und Beziehungen der sinnlichen Welt, oder doch, weil sie für die in der Sache selbst immer zunehmende Macht der Abstraction kein anderes Gegenwicht zu finden wussten, als durch den bloss äusserlichen Schmuck des Ausdrucks. Heraklit ist für das Eine, Parmenides für das Andere das einleuchtendste Beispiel. Die Andren aber standen im Gegentheil zu sehr unter der Macht ihrer Abstractionen, zu sehr im Dienst einer entweder nur scharfsinnigen, oder nur gelehrt empirischen oder doch sonst irgendwie einseitigen Forschung, als dass sie es zu einer Schönheit der Form, zu einer harmonischen Ausgleichung der Darstellung, zu einer affectvolleren Redeweise hätten bringen können. Democrit und Zeno sind nach dieser Seite hin die characteristischen Fälle. Zwischen beiden Seiten aber hatte Plato zu vermitteln. Und eben hier wird es nun wol einleuchtend sein, wie Plato's Mittelstellung zwischen Poesie und Prosa weder aus einem blossen Einfall seiner Willkür, noch aus Mangel an Einsicht in die Unterscheidung dieser beiden Arten hervorgegangen ist. Diese Stellung war ihm vielmehr nahegelegt wie durch den bisherigen Gang der nichtphilosophischen Literatur, so durch den Standpunkt, auf welchem er die philosophische Literatur fand. Etwas ganz Neues zu versuchen, musste ihn ausserdem auch der halb ironische, halb ernsthaft gemeinte Verzicht antreiben,

den Sokrates auf alle schriftstellerische Production geleistet hatte — zumal da in der Erwägung seines Vorbildes sich zugleich die besten Fingerzeige ergaben, worin das Neue zu bestehn habe.

Indessen diesen literarischen Vorzug vor Sokrates würde sich Plato doch auch so noch nicht zu erringen vermocht haben, wenn ihm nicht in der Philosophie selbst ein Hinausgehn über Sokrates wie über alle Früheren möglich gewesen wäre. Er hat das Kleinere zu versuchen vermocht, weil er das Grössere geleistet hat. Der Gedanke eines philosophischen Kunstwerks ist in ihm zur innern Reife und zur äusseren Verwirklichung gekommen, weil er die Ideenlehre erfunden oder gefunden hat. Denn für Diese gab es keine andere gleich angemessene Form der literarischen Darstellung als die eines dramatischen Kunstwerks, sowie es ausser Dieser keine, wenigstens keine naheliegende Aussöhnung für die sachlichen Differenzen gab, in denen sich die frühere philosophische Entwicklung bewegt hat. Selten hat einem philosophischem System sein literarisches Kleid so genau gepasst, so knapp angeschlossen, als wie der platonischen Dialektik der platonische Dialog. Selten hat ein philosophisches System sich so vollständig als die „Aufhebung“ [1]) aller früheren Momente bewährt, als wie die platonische Dialektik gegenüber der vorsokratischen Philosophie. Die gemeinsame Grundfrage der Letzteren war die nach dem Princip der Natur. An ihre Stelle setzt Plato die Frage nach dem Wesen und der Wirksamkeit der Idee. In der Beantwortung jener Frage waren die Früheren auseinandergegangen in die beiden extremen Richtungen der jonischen Dynamiker und der Eleaten sowie in die vermittelnden der Pythagoreer, des Empedokles und des Anaxagoras. Der Eine Begriff der Idee aber sollte und konnte die Aussöhnung jener Gegensätze, die Vertiefung dieser Vermittelungen übernehmen. Das bleibende Recht und die Wahrheit der Dynamiker war es, dass sie das Entstehn und Vergehn der einzelnen, insonderheit der natürlichen Dinge aus Einer gemeinsamen Quelle erklären, und dass sie diese

[1]) Dies Wort im Hegelschen Doppelsinn des tollere und conservare genommen.

Quelle nicht als ein dem Stoffe fremd gegenübertretendes Princip, sondern als eine ihm selbst durchaus immanente Kraft gefasst wissen wollten. Dieser Wahrheit glaubt Plato dadurch gerecht zu werden, dass auch er zwar zwei Principien als zur Herstellung der wirklichen, gewordenen Welt contribuirend denkt, das *Ὄν* und *Μὴ ὄν*, die Gränze und das Unendliche, die Idee auf der Einen und die später sogenannte Materie auf der anderen Seite — dass von diesen beiden Principien aber dennoch das Letztere nichts in sich trägt, was nicht sei's als ein Widerschein von dem Andern, sei's als ein unerlässliches Gegengewicht gegen dasselbe, sei's als der eigentliche Gegenstand für dessen Wirksamkeit angesehn werden müsste. So stehn sich Platos und der Dynamiker Grundanschauungen also in der That näher, als wie man auf den ersten Eindruck glauben möchte. Die Einen lassen zwar die göttliche Kraft an das stoffliche Princip gebunden sein, während der Andere den Stoff aus dem göttlichen Princip herleiten möchte. Aber das eigentliche Resultat stellt sich bei Beiden doch in überraschender Aehnlichkeit heraus: als ein relatives Ineinander der materiellen und der ideellen Ursache, des Stoffes und der Kraft, des natürlichen und des göttlichen Princips, als ein relatives Ineinander, das selbstverständlich ein relatives Aussereinander auch nicht von sich ausschliesst. Und in diesem Letzteren liegt nun wiederum die Berührung Plato's mit den Eleaten. Denn diese wollten das Absolute in Nichts Werdendes, Bewegtes, Sinnliches, überhaupt in Nichts Diesseitiges und Natürliches verlegt wissen, sondern allein in das Jenseits eines ganz abstracten Begriffs, der allem Entstehn und Vergehn, allem Leben und aller Veränderung, aller Vielheit und Mannichfaltigkeit durchaus spröde gegenübersteht. Alles dies prädicirt nun aber auch Plato von seiner Ideenwelt. Sie giebt an Transcendenz dem eleatischen *Ὄν* oder *Ἕν* nichts nach. Hier wie da eine Kluft, die zwischen dem Sein und dem Werden, dem Absoluten und dem Relativen in dem Maasse angenommen wird, dass ohne Inconsequenz überhaupt von einer Aufeinanderbeziehung jener beiden Seiten gar nicht die Rede sein kann: hier wie da aber auch wirklich diese glückliche und nothwendige Inconsequenz, ohne die es gar nicht zu einer Untersuchung und Erklärung

der wirklichen Welt hätte kommen können: denn die Eleaten lassen das Vorhandensein einer Welt des Werdens bestehn, sie läugnen es nicht ab, wie wol es ihnen eine räthselhafte Thatsache ist, deren Möglichkeit sie eigentlich nicht zu begreifen im Stande sind. Und Plato findet auch in der gewordenen Welt das Abbild der Ideenwelt wieder, wie wol es aus Letzteren nicht füglich deducirt werden kann, zu welchem Zwecke es überhaupt ein solches Abbild giebt, wie dasselbe möglich oder gar nothwendig ist. In dieser Rücksicht steht Plato also den Eleaten nicht weniger nahe, als wie in jener andern den Dynamikern. Damit ist freilich ein unverkennbarer Widerspruch in dem innersten Centrum der platonischen Gedanken vorausgesetzt, aber auf die Voraussetzung eines solchen ist man bei eingehnder Prüfung noch immer zurückgekommen, mag man ihn auch bald so oder so gefasst haben — und historisch zu erklären ist derselbe auch ganz wol.

Eben dieser Widerspruch legt nun aber endlich drittens den platonischen Gedanken auch eine unwillkürliche Annäherung zu den früheren Vermittelungsversuchen der dualistischen Systeme nah. Plato selbst mag dieses Widerspruchs so wenig oder so viel inne geworden sein, wie er will: die in der Sache selbst liegende Consequenz zwang ihn zu dem Versuche, jenen Widerspruch irgendwie zu ermässigen und aufzulösen, zwang ihn eben damit zu einer vertieften Wiederaufnahme des gemeinsamen Tendenz eines Pythogoras, Empedocles und Anaxagoras. Was der Erste durch seine Zahlen hatte leisten wollen, die er als *μέσα* zwischen dem Sinnlichen und Unsinnlichen denkt, was der Zweite durch seine auseinandergehenden und doch zusammen wirkenden Potenzen des Hasses und der Liebe, die an den Elementen fungiren, aber doch in einer durchaus unterschiedenen Selbstständigkeit, was endlich der Dritte durch seine Einführung des *Νοῦς* in das *῾Ομοῦ πάντα* der Homoiomerien: das soll bei Plato das absolute Subject, der als wollend und erkennend gedachte Geist, die Persönlichkeit Gottes wirken, deren Verhältniss zu den Ideen und zu der Materie schwer zu fixiren sein mag, die ich mir aber eben so wenig aus Platos Gedanken wegzuwischen vermag, als je einen der beiden andren Factoren. Nur hierin liegt in meinen Augen auch Platos

ganzer Vorzug vor jenen früheren Vermittlungsprincipien begründet. Alle drei sind gefunden vom Standpunkte der diesseitigen, natürlichen, sinnlichen Welt aus, und vermögen desswegen nicht als das entscheidende prius dieser gegenüber aufzutreten: sie bleiben mehr oder minder blosse Abstractionen, denen kein selbstständiger Träger beigefügt ist, oder innewohnt. Daher bei Allen Dreien das Abfallen ihrer Durchführung im Verhältniss zu den durchzuführenden Prinzipien selbst — was am Evidentesten beim Anaxagoras entgegentritt, nicht minder aber auch bei den beiden Andern vorhanden ist. Plato aber geht von Anfang an von dem Jenseits aus, und nun kann er eines wirklich persönlichen Gottes, eines Urhebers der Bewegung nicht entbehren; nach dem Muster des Guten oder der Ideenwelt aus einem irgendwie vorgefundenen, und daher auch bis zu einem gewissen Grade widerstrebenden Stoffe bildet der Werkmeister des Alls dasselbe. Er ist der Urheber der Begränzung, der die Gränzen in's Unendliche senkt, um so als Sprössling Beider die wirkliche und gewordene Welt hervorgehn zu lassen. Das ist die deutliche Antwort, die Plato auf die alte Grundfrage giebt. Jeder seines drei Grundbegriffe steht in einem nahen Verhältniss zu einer der früheren Gruppen [1]: sein Begriff der Materie zur Dynamik, seine Idee zu den Eleaten und endlich sein Gottesbegriff zu jenen Andern. Ja! man könnte fast auf den Gedanken kommen, die geschichtliche Bestimmung jener drei Richtungen nur darin zu erblicken, dass sie die Entwicklung dieser drei platonischen Begriffe einzuleiten und zu begründen gehabt hätten: so sehr sind Diese der organische Abschluss für Jene [2].

[1] Bei der grossen Vielseitigkeit der positiven Beziehungen, die Plato zur früheren Philosophie hat, bei der relativen Schonung, die er selbst der Sophistik gegenüber übt, ist der Zorn um so bezeichnender, den die Erwähnung des atomistischen Sensualismus ihm jedes Mal zu erregen scheint. Und doch wäre es möglich, dass für den Namen seiner „Ideen" Plato keinen evidenteren Vorgänger hätte, als sein sachliches Widerspiel — den Democrit!

[2] Wer detaillirter, als wir hierauf eingehn dürfen, Plato's Verhältniss zur frühern Religion, Politik, Literatur und Philosophie kennen zu lernen

Wir ziehen jetzt das Resultat aus unserer bisherigen Betrachtung, aus der Zusammenstellung des Platonismus mit der

wünscht, der ist ausser auf die bekannten Gesammtdarstellungen dieser Gebiete — unter denen für die Religion Welcker's, Naegelsbach's, Lasaux' und Lübkers Arbeiten, für die politische Geschichte die von Grote und C. F. Hermann, für die Literatur Bernhardy und endlich für die Philosophie namentlich Brandis (vgl. auch die neue p. 13. erwähnte Bearbeitung) Zeller (bes. II. p. 351 seq.) und z. Theil auch Strümpell (I. p. 106 seq. II. p. 72.). Ueberweg (Grundriss der Gesch. d. Philos. I. p. 86.) auszuzeichnen sein möchten — auf die nicht minder bekannten Erklärungs- und Einleitungsschriften zum Plato, ganz besonders auf die von C. F. Herrmann, Susemihl und Steinhart zu verweisen. Gegen die Vollständigkeit der Daten, die aus diesen Quellen zu schöpfen sind, verlieren auch die wenigen Monographien, die jenen Beziehungen Plato's zur früheren Cultur gewidmet sind (wie z. B. über die Beurtheilung des Homer. Epos bei Plato die Arbeiten von Rassow, Nüsslin, und den bei Lauer Gesch. d. hom. Poesie p. 6. not. 7. Genannten; Levêque quid Phidiae Plato debuerit Rhein. Museum. 1852. v. Reesema Parmenidis. Anaxagorae Protagorae principia et Platonis de iis judicium Lugd. Batav. 1840. u. A.) alle Bedeutung, Zur Beurtheilung dieser Daten erlaube ich mir aber auch nur die Eine Bemerkung: die Zahl der platonischen Stellen, in denen frühere Celebritäten und Autoritäten ausdrücklich genannt werden, ist bedeutender, als unsere gewöhnlichen indices nachweisen — und ihre sorgsame Erwägung ist nicht bloss für Plato selbst, sondern auch für jene anderen Gebiete von besonderm Werth. Aber wenn man vielfach darüber hinaus, und auf die blossen Anspielungen und namenlosen Andeutungen des Plato eingegangen ist: so hat man damit eine gar schlüpferige Bahn betreten. Allerdings, ich begreife wohl, was einen Schleiermacher und andere der Besten hierzu verführt hat — man lernt jeden Tropfen hochachten, der hier und da zu gewinnen ist, wenn unsere Quellen im Allgemein so spärlich fliessen, wie dies z. B. für die ältere griechische Philosophie bis hinunter zu dem Sokratikern der Fall ist. Aber man traue doch auch nicht zu leicht den auf diesem Wege erzielten Aufschlüssen, man baue nicht zu viel auf sie, wenigstens was Einzelnes betrifft. So gewiss Plato in einem etwas höheren und allgemeineren Sinn eine vortreffliche Quelle für Kenntniss der früheren Entwicklungen ist: so wenig ist er es in der gewöhnlichen Bedeutung dieses Wortes. Seine Art ist es viel weniger Allgemeines zu individualisiren, als Historisches zu idealisiren (vgl. auch I. p. XL. u. 74. u. o.). Uebrigens komme ich auf einzelne der hierher gehörigen Punkte (Plato's Verhältniss zu Epicharm, Zeno u. A.) wieder zurück, da wo wir es mit den gegen Plato erhobenen Plagiatsbeschuldigungen und ähnlichen Mikrologien zu thun haben werden. Endlich erinnere ich noch, dass, wenn ich es mir nicht überhaupt zur Pflicht gemacht hätte, die vor Schleiermachersche Lite-

früheren Entwicklung der griechischen Cultur: und wir können es nicht anders, als in dem wir jenen für den eigentlichen Höhepunkt und die Blüthe der Letzteren erklären. Ein gesunder Baum pflegt freilich mehr als Eine anziehende Blüthe, mehr als Eine köstliche Frucht zu tragen: und so hat auch die Griechische Cultur nicht bloss in der Philosophie, die Griechische Philosophie nicht bloss im Plato Grosses geleistet. Ein heidnisches Volk vermag ausserdem, noch weniger als ein auf den Grundlagen der Offenbarung sich erbauendes, die verschiedenen Seiten seines Culturlebens sei's aus einer einzigen Quelle herzuleiten, sei's in eine einzige volle Blüthe zusammenzufassen. Aber abgesehn von den in diesen beiden Rücksichten liegenden, und freilich keineswegs zu übersehenden Einschränkungen wage ich den Platonismus doch als die wichtigste Leistung der Grieschen Cultur zu bezeichnen, deswegen weil er mir als deren prägnanteste gilt. Er gilt mir für die prägnanteste Aeusserung des griechischen Volksgeistes, wenn ich ihn an dem eigenthümlich - zugewiesenen Werk, an der weltgeschichtlichen Mission des griechischen Volkes messe. Diese Letztere aber, so wenig ich sie ignoriren oder irgendwie für zweifelhaft und schwererkennbar halten kann, ebensowenig kann ich sie auch in etwas Anderes als in die exemplarische Ausbildung der freien, nach Voraussetzungslosigkeit und Universalität strebenden Vernunftwissenschaft, soweit, und sowie diese der natürlichen Menschheit möglich ist, vor Allem also in die Philosophie verlegen, — und in dieser grade hat Plato das Grösste geleistet, das Grösste. wie ich noch zu zeigen hoffe, im Vergleich mit aller späteren Entwicklung, der sein System in gewissem Sinne fortdauernd zur Grundlage dient; das Grösste wie ich bereits gezeigt zu haben glaube, gegenüber allen früheren Philosophien, deren Grundtendenzen in der seinigen zum principiellen Abschluss, deren Hauptprobleme durch ihn,

ratur nicht anders als nur ausnahmsweise zu citiren, zur Berücksichtigung derselben grade die in diesen §. gehörigen Untersuchungen die günstigste Gelegenheit böten. Wir können die Resultate, zu denen man früher gelangt ist, nur selten ohne Weiteres herübernehmen: aber auch so sind sie noch vielfach von bedeutendem Interesse für uns.

wenn auch nicht zu einer definitiven, so doch zu einer ersten und vorläufigen, zu einer beginnenden Lösung gelangt sind. Das Princip aller bisherigen Philosophie hat er verändert: ihren Ausgangspunkt zugleich und ihr Ziel hat er seiner Wissenschaft fortan nicht mehr innerhalb der Natur angewiesen, sondern innerhalb seiner geistig-sittlichen Ideenwelt. Aus dem sinnlichen zeitlichen Diesseits ist durch ihn der ganze Schwerpunkt in das übersinnliche ewige Jenseits verlegt: dem Werden wird das Sein, der Vielheit die Einheit, dem Unvollkommnen und Irrationalen wird die Vollkommenheit der Vernunft, dem getheilten Stückwerk wird das Ganze, mit Einem Worte, dem Realen wird das Ideale, der blindwirkenden Naturkraft der Wille und der Geist des Göttlichen zum Voraus gesetzt. Darin hat er ausgesprochen, was die Frühern von Thales an bis zu Anaxagoras hin dunkel geahnt, gebunden erstrebt, tastend gefühlt, aber noch nie klar erfasst und dauernd befestigt hatten und was nur etwa ein Democrit zu läugnen, zu verwerfen gewagt hatte. Nach seinem Namen nennt sich daher auch durchaus mit Recht die Eine von den beiden Hauptrichtungen, in denen sich der Grundunterschied aller philosophischen Systeme zu allen Zeiten bethätigt hat [1]). Zu dieser typischen Bedeutung für alle Folgezeit ist der Platonismus doch aber nur desswegen gelangt, weil er der bisherigen Entwicklung der Griechischen Philosophie gegenüber eine so abschliessende Stellung behauptet. Sein Gesicht blickt nur desswegen so weit in die fernabliegendste Zukunft aller Speculation, weil sein Fuss so sicher auf der nächsten philosophischen Vergangenheit seines Volkes ruht.

Aber so gewiss die Philosophie nicht der einzige Zweck ist, um dessentwillen das Griechische Volk in der Welt war, so gewiss ermisst man auch die Grösse des Plato solange noch nicht ganz, als man seine Philosophie nur an sich, und nicht auch in ihren Beziehungen zu jenen andern Lebensgebieten betrachtet. Dass solche Beziehungen überhaupt vorhanden sind, haben wir gesehn, und zugleich auch, dass Platos Verdienst

[1]) Vgl. Trendelenburgs darauf bezügl. Aufsatz in den histor. Beiträgen z. Phil. II. p. 12.

in ihnen um so evidenter ist, je harmonischer, und in sich widerspruchsloser, einheitlicher und continuirlieher die Entwicklung der betreffenden Gebiete an und für sich ist. Nächst der Philosophie gilt dies Letztere am Meisten von der literarischen Geschichte der Griechen: und ob nicht auch Diese vielleicht eben so viel von Plato's Grösse zeugt als wie die philosophische? Zwar auseinandergerissen darf und kann dies Beides nicht füglich werden. Man kann auch nur die literarische Form an Plato's Schriften weder richtig loben noch richtig tadeln, wenn man von der Bedeutung ihres Inhaltes abstrahirt. Dessenungeachtet kann man dem Schriftsteller Plato einen eignen Kranz, neben dem seiner Philosophie bestimmten, widmen. Er hat nicht geschrieben, bloss um zu schreiben, d. h. nur aus den formell literarischen, aus lediglich künstlerischen Motiven. Aber dennoch hat er die bisherige Literatur um eine neue Gattung bereichert: und in der neuerfundenen Gattung ist er zugleich das nie übertroffene, nie oder doch nur selten erreichte Muster geblieben.

Bestrittener ist, wie wir gesehn haben, sein politisches Verdienst, und noch vielmehr umstritten seine religiöse Stellung. Aber auch in diesen beiden Rücksichten hat man doch nur selten den Ernst und die Reinheit von Plato's Absicht anzuzweifeln gewagt: und wenn man nun doch ein Missverhältniss zwischen diesen und seinem Erfolg wahrnimmt: muss man da nicht, um billig zu sein, den Grund davon mehr in jenen Gebieten, als in Plato suchen? Das griechische Staatsleben war in Gegensätze zerrissen, das religiöse Leben verstrickte sich in seine eigenen Widersprüche. Es sei: Plato ist es nicht gelungen gewessen, diese zu entwirren, und jene zu versöhnen. Aber wem unter allen Früheren oder Späteren ist das Eine oder das Andere denn gelungen? Sie haben zum Theil andere Wege eingeschlagen und einschlagen können als Plato: aber sind sie desswegen näher zum Ziele gekommen? Meines Erachtens Keiner. Plato's Weg aber war der: er zog sich heraus aus der unmittelbaren Berührung der politischen und religiösen Factoren, aber nur um sie ruhiger überblicken, schärfer beobachten zu können. Und wiederum dies Letztere wollte er nur, um desto intensiver auf sie ein-

wirken zu können. So entfernte er sich allerdings aus den Tempeln und vom Markt, aus den gewöhnlichen Schulen und Bildungsstätten seines Volks, um seine philosophischen Schule zu gründen. Er ging nicht aus vom religiösen Ansehn und von der practischen Erfahrung: der Hülfe aller dieser Gebiete glaubte er sich entschlagen zu können. Aber ihnen selbst wollte er helfen: so kehrte er zurück, die Samenkörner auszustreuen, die seine in der philosophischen Schule gepflegte Frucht enthalten sollte, Samenkörner zu einer neuen Mythendichtung und Gesetzgebung, Erziehung, Bildung und Gesinnung nach allen Seiten hin. Ein wie grosses hochfahrendes Vorhaben hierin liegt, wird kein Besonnener übersehn können. Aber ist dasselbe nicht so recht im Geiste wie des Heidenthums überhaupt, so der Griechischen Nationalität, so der Philosophie? Alles Jenes zu wollen, war nicht etwa ein persönlicher und zufälliger Einfall des Plato: Eine in der Sache selbst liegende Nothwendigkeit wies darauf hin — und diese verstanden [1]) zu haben, Das und Nichts Anderes ist die wahre Grösse des Plato.

[1]) Es bleibt freilich für mich immer noch eine offne Frage, auf die ich — trotz der Sicherheit, mit welcher manche Neuere sich grade nach dieser Seite hin bewegen — eine exacte Antwort streng genommen für unmöglich halte: ob Plato sich überhaupt seiner Beziehungen zur früheren Entwickelung so bestimmt, und, wenn das, ob in einer mit uns einigermassen übereinstimmenden Art bewusst gewesen sei. Beides glaube ich indessen, wenigstens vermuthungsweise bejahen zu dürfen. Man beachte z. B. in literarischer Hinsicht, wie er alle Momente, in die wir uns seine Eigenthümlichkeit zerlegen durften, auch schon bei den Früheren, d. h. einzeln bei den Einzelnen, aber bei Keinem das Ganze anerkennt. Scheint sich darin nicht auf eine sehr bestimmte Art das Bewusstsein auszusprechen, dass seine Art zwar aus dem Früheren hervorgegangen, doch aber ihm gegenüber ein specifisch Neues sei. Und ähnliche Schlüsse lassen sich auch in jenen andern Rücksichten machen, wenn schon immer nur mit Vorsicht und Sparsamkeit (vgl. Bonitz plat. Stud. I. p. 8.).

§. 16.

Platon's Verhältniss zu seinen Zeitgenossen [1]).

Πλάτωνος οὐ πολὺς ἦν λόγος
ἐπ' αὐτοῦ Πλάτωνος, ἀλλ' ὕστερον
προὔβη ἡ δόξα.
Aristid. I. p. 549. ed. Dindorf.

Von den zwei Aufgaben, welche die in der Ueberschrift bezeichnete Frage in sich schliesst, beschäftigt uns hier nur die Eine. Wenn nämlich nach Plato's Verhältniss zu seinen Zeitgenossen gefragt wird, so kann man damit entweder eine blosse Vergleichung dieser beiden Seiten, ohne Rücksicht auf die zwischen ihnen historisch herausgetretenen Beziehungen, oder auch die Constatirung der Letzteren im Auge haben. Nur mit dieser zweiten Aufgabe haben wir es hier zu thun, und auch an ihr weniger mit der rein persönlichen als mit der mehr sachlichen Seite; denn was jene betrifft, so ist schon früher bemerkt worden, wie dürftig die zuverlässige Auskunft ist, die Plato's eigene Schriften in Betreff ihrer ertheilen: wie wenig Grund wir aber haben, anderen Berichten in Betreff ihrer zu vertrauen, wird sich uns bald auf das Bestimmteste herausstellen. Aber auch selbst nach der rein sachlichen Seite hin vermögen wir nicht, es bis zu eines so umfassenden und zugleich so genauen Erkenntniss über Plato's Verhältniss zu seinen Zeitgenossen zu bringen, als wie es bei der anziehenden Wichtigkeit dieses Gegenständes wohl wünschenswerth wäre.

Plato's Zeitgenossen sondern sich [2]) am Bequemsten in die

[1]) Vgl. Groen van Prinsterer l. l. p. 43 seq. und auch die angehängten theses. besonders 1—5. Nitzsch de Platone suae aetatis doctore et castigatore. Kieler index 1847 (unbedeutend) u. auch Strümpell Gesch. d. prakt. Philos. der Griechen p. 370—459. „Plato's Gegensatz gegen seine Zeit" u. s. w.

[2]) Durchaus scharfe Abgränzungen lassen sich freilich in dieser Beziehung eben so wenig ziehn, als wie überhaupt zwischen dem Gegenstande dieses und der nächst folgenden wie voraufgehnden Paragraphen. Solche

drei Gruppen: der älteren, d. i. Derjenigen, deren Leben etwa dem des Sokrates parallel läuft, der dem Plato selbst parallelen, und endlich der — etwa mit dem Aristoteles gleichaltrigen — jüngeren. Bei den Ersten handelt es sich vorzugsweise um den Einfluss, den sie auf Plato's System ausgeübt, bei den Letzten um denjenigen, den sie von diesen erfahren haben mögen: bei den Mittleren aber werden wir unser Augenmerk auf eine mögliche Wechselwirkung zwischen beiden Seiten zu richten haben. Gehen wir nun, wie es nahe liegt, für Beantwortung dieses Fragen, bei der ersten von Platos Schriften, und bei der dritten von denen der jüngeren Zeitgenossen aus, so bietet sich uns jedes Mal genaugenommen nur Eine entscheidende Thatsache, Ein bedeutsames Verhältniss, dasjenige zum Sokrates nämlich, und das zum Aristoteles dar: abgesehn hiervon aber ergeben sich für diese beide Fragen eben so wenig als wie überhaupt für die dritte Resultate, die zugleich von erheblicher Bedeutung und sicher in ihrer Begründung wären. Die betreffenden Berichte Späterer müssen dann freilich ausserdem noch in Betracht gezogen werden: an dieser Stelle indessen doch nur soweit, als die Veranlassung dazu in dem aus jenen Originalquellen Entwickelten liegt. Denn ihre vollständigere Erwägung bleibt dem weiterem Verlauf unserer Untersuchung vorbehalten. Und auch sie verändern Nichts an dem eben ausgesprochenen Ergebnisse.

Da wir in Plato's Schriften fast keinen der merkwürdigen Namen vermissen, deren Zeit mit der des Sokrates ungefähr zusammentrifft, so können wir uns im Allgemeinen die Atmosphäre ganz wohl vergegenwärtigen, in deren Umgebung das platonische System sich gebildet haben muss. Aber zu etwas Weiterem rüstet Plato uns nicht aus. Wollen wir noch bestimmter den Einfluss nachweisen, den jene Attische Atmosphäre auf diese Bildung ausgeübt habe, so lassen — abgesehn von einer einzigen Ausnahme — seine eigenen Schriften uns dafür in Stich. In sehr verschiedener Weise sehn wir die verschiedenen Namen in ihnen vorkommen: die Einen oft oder

Abgränzungen sind aber auch in der That nicht wünschenswerther als ausführbar.

doch in bedeutsamer Weise, die Anderen selten und in gleichgültigen Anführungen: die Einen werden nur erwähnt: Andere haben selbst eine Rolle, sei's mittelbar, sei's unmittelbar empfangen (vgl. unsern I. Theil S. 34 f.), die Einen sind mit sichtlicher Liebe und Verehrung, die Anderen, offenbar oder verdeckt, mit Spott und Verachtung behandelt — aber ausser Sokrates ist keiner unter ihnen, in Betreff dessen ein Einfluss auf Platos Bildung, — sei's ein directer, sei's ein indirecter, seie's ein fördernder, sei's ein hemmender auf Veranlassung seiner Schriften behauptet werden dürfte. Auf Sokrates richtet sich daher auch jetzt zunächst und vorzugsweise unsere Aufmerksamkeit.

Indessen auch selbst über das zwischen Sokrates und Plato vorauszusetzende Verhältniss sind wir nicht ganz so gut unterrichtet, als wie es zuerst scheinen möchte. Und jedenfalls die Rücksicht auf spätere Auffassungen und Berichte nöthigt uns, den Grad der Evidenz genauer zu bestimmen, mit welcher wir die einzelnen auf dies Verhältniss bezüglichen Fragen zu beantworten im Stande sind.

Dass Plato dem Sokrates ein ausgezeichnet treuer und dankbarer, achtsamer und begabter Schüler gewesen sei, Das geht, wenn irgend Etwas aus den platonischen Schriften hervor. Und zwar weniger noch aus jenen bekannten zwei Stellen in der Apologie und im Phaedon [1]), die eine Namenserwähnung des Plato enthalten, — wiewohl auch diese schon dasselbe zur Genüge errathen lassen — als aus der allgemeinen Thatsache dass, und aus der ganzen Art wie Sokrates in fast allen Dialogen Plato's auftritt. Nicht minder deutlich verbürgen diese Schriften dann auch das Zweite, dass auf Sokratische Anregung und Anweisung Plato selbst mit wenigen Aus-

[1]) Ob in der Phaedonstelle wirklich eine Anspielung auf Plato's Schmerz um Sokrates als Ursache von seiner Krankheit liege, ob jener Schmerz diese Krankheit wirklich verursacht habe, ist mir sehr zweifelhaft. Leicht könnte auch hier jener zugleich mikrologischer und panegyrischer Pragmatismus vorliegen, mit dem man Plato's Schriften oft gelesen, und aus ihnen Nachrichten gezogen hat. Jedenfalls aber ist Plato dabei nicht darauf ausgegangen, seine Liebe und Pietät durch den Contrast mit dem Leichtsinn des Aristipp zu heben, und noch viel weniger hat er irgend etwas, seinem Mitschüler zu Ungunst, erfunden.

nahmen Alles, das Meiste und das Beste, was er in seiner wissenschaftlichen Entwicklung besessen und geleistet, zurückgeführt hat; und will man sich daher nicht von vorneherein mit diesem unzweifelhaftesten Zeugniss der platonischen Schriften in Widerspruch versetzen, so darf man keinem unter dem andern Zeitgenossen auch nur vermuthungsweise einen Einfluss auf den Plato zuschreiben, der nicht durch den von Sokrates ausgeübten weitaus überwogen wäre.

Ob aber dieser Empfindung des Schülers der objective Sachverhalt, und ob seiner eigenen Beschaffenheit das Urtheil des Lehrers in vollem Maasse entsprochen habe, ob also nicht etwa der Lehrer den Schüler unterschätzt, und der Schüler den Lehrer überschätzt habe. Das lässt sich wohl nicht ganz ebenso rasch aus den platonischen Schriften entnehmen. Indessen bei einiger Ueberlegung wird man doch auch über diese zwei Stücke — grade um jener anderen beiden Willen — nicht lange zweifelhaft sein können: ja man wird es sogar befremdlich finden müssen, wenn je Eins derselben ernstlich behauptet worden ist. So ganz ernsthaft und eigentlich ist nun aber auch wohl keines je behauptet worden, vielmehr hat man immer, wenn es anscheinend der Fall gewesen, eigentlich und hauptsächlich etwas Anderes damit gemeint, und nur etwa als Voraussetzung oder Consequenz dieses Anderen hat man auch Jenes mit behauptet.

Man hat sich im Alterthum Anekdoten erzählt, deren Pointe es ist, dass Sokrates den Plato ungünstig beurtheilt habe. Wären diese Anekdoten wahr, so bewiesen sie schlechterdings nichts Anderes, als dass Sokrates grade in der Beurtheilung seines besten Schülers von seiner gewohnten Menschenkenntniss und zugleich von seiner gewohnten Menschenfreundlichkeit verlassen worden wäre. Denn selbst, wenn man diese Geschichten ganz so nimmt, wie sie sich geben, so rechtfertigen sie doch die Ungunst des Sokrates nicht — setzen also, so viel an ihnen ist, dessen verehrtes Bild herab. Aber so wenig dies Letztere die Absicht unserer Erzähler war, so wenig haben sie auch wol selbst an die Wahrheit ihrer Erzählung geglaubt. Sie wollten nur gar zu gern, um es mit

Einem Worte zu sagen, dem Plato Eins anhängen, und wussten Dies eben nicht geschickter anzufangen [1]).

Man hat ferner neuerdings viel von einer frühsten, unreifen Entwicklungsperiode des Plato geredet, auf welcher ihn uns einige seiner Schriften zeigen sollen, und die man seine Sokratische Zeit nennt. Darin liegt, wenn man es recht überlegt, der gegen Plato gerichtete Vorwurf, dass er seinen Meister überschätzt habe, als er diesen auch in allen jenen so viel reiferen und höheren und weiteren Untersuchungen zum Mit- und Hauptunterredner machte. Moralisch mag man den Plato damit vielleicht zu heben glauben, sofern man ihm eine ganz ausserordentliche, eigentlich aber übertriebene und blinde, Dankbarkeit beilegt. Literarisch lässt man ihn aber jedenfalls keinen ganz geringen Fehler begehn, und in der Figur des Sokrates zu einem völlig unzweckmässigen Darstellungsmittel greifen. Indessen dies Letztere haben die Vertreter jener Ansicht wol ebensowenig bedacht, als jenes Erstere eigentlich beabsichtigt. Sie wollten nur eben gar zu gerne verschiedene Schriftstellerperioden aus den Schriften des Plato, „eine genetische Entwicklung“ in ihnen nachweisen, und sie glaubten es zu können, ja zu müssen. Und wirklich! wäre ihnen dieser Nachweis gelungen, ich würde mir gefallen lassen müssen, nicht nur dass man jenes etwas problematische Lob in moralischer, sondern auch dass man jenen unzweifelhaften Fehler in literarischer Hinsicht dem Plato vindicirte. Aber für gelungen halte ich diesen Nachweis nun doch so wenig, dass ich vielmehr erstens behaupte: es ist überhaupt aus den Schriften des Plato keine derartige Periode der Unreife oder Unentwickeltheit sei's

[1]) Vor Allem gehört hierhin das bekannte, dem Sokrates in den Mund gelegte Urtheil über Platon's Lysis, dessen Malice — besonders in dem *κατεψέυδετ' ὁ νεανίσκος* — man erst dann ganz begreift, wenn man sich an die im Alterthum weit verbreitete Voraussetzung erinnert, als habe Plato den Sokrates rein historisch darstellen wollen. Mit diesem Sokratischen Worte gedachte man also der platonischen Schriftstellerei allen Grund und Boden zu rauben. Das Wort ist bitterer und kleinlicher, als Diejenigen bedacht haben, welche, in allen Zeiten, an demselben sich wie an einer drolligen Harmlosigkeit ergötzt haben. Uebrigens fallen auch noch andere Notizen in dieselbe Kategorie.

bereits erwiesen, seis überhaupt erweisbar: vielmehr Schriften, wie der Lysis und Phaedrus, an dessen frühster Abfassung ich noch immer nicht irre geworden bin, sind von der Art, dass auch der alte Plato sich nicht ihrer zu schämen gehabt hätte, und dass dieselben mehr nur in den äusserlichen als in innerlichen Beziehungen einen jugendlichen Character verrathen. Aber zweitens: auch wenn wirklich eine derartige Stufe der Unentwickeltheit in Plato's Schriften aufgezeigt wäre: ich würde noch immer die Berechtigung nicht einsehn, mit welcher man grade eine solche, und vorzugsweise nur diese die Sokratische Zeit des Plato nennt [1]). Plato's Schriften ertheilen natürlich diese Berechtigung nicht. Sie legen ja auch fast alles Spätere aus Plato's Bildung dem Sokrates in den Mund. Für einzelne Materien lassen sie ihn zwar gegen andere Autoritäten zurücktreten. Von anderen lassen sie ihn angeblich nur so wie von Hörensagen reden, wiewol selbst dann in der Regel noch immer mit recht genauer Sachkenntniss. Ausserdem darf man auch in keinem unter allen Dialogen den Standpunkt der Hauptperson schlechtweg mit dem des Verfassers identificiren. Aber keine von diesen oder ähnlichen Erwägungen berechtigt uns doch dem Plato ein Gefühl von seiner Ueberlegenheit über den Sokrates zuzuschreiben. Was er an Sokrates nicht fand, wie etwa Ausführung seiner Principien bis in's Detail, gelehrte Kenntniss und schriftstellerische Kunst mochte er auch an sich selbst und überhaupt nicht sogar hoch achten: dagegen äusserst hoch schlug er alles Das an, was er am Sokrates fand: den Werth der wissenschaftlichen Principien selbst, in denen ihm der Keim zu aller Wahrheit enthalten zu sein schien, und die er nur der Entwicklung und Durchführung, nicht aber eigentlich einer Vermehrung oder Verbesserung für bedürftig halten mochte: so wie den Werth seiner fleckenlosen Tugend und Liebenswürdigkeit, die in seinen Augen von Niemand zu übertreffen war. Dieses grössten

1) Selbst Zeller II. p. 293. 295. not. 3. lässt Plato's Eigenthümlichkeit durch den Sokratischen Einfluss zuerst „gehemmt" „ernüchtert" u. s. w. werden. Aber damit stimmt weder das Bild von Sokrates noch das von Plato, das uns die platonischen Schriften geben.

Meisters treuster Schüler zu werden, das mochte in seinen Augen das höchste Ziel sein, das sein Ehrgeiz sich zu stecken habe. So wenigstens muss man sich das Gefühl des Plato nach seinen Schriften vorstellen. Und diese Schriften also muss man zuvor aus dem Verzeichniss derjenigen Quellen streichen dürfen, aus denen man seine Darstellung des Sokrates schöpft, wenn es erlaubt sein soll, die niedrigsten Stufen in Plato's Entwicklung für dessen reine sokratische Zeiten zu halten. Aber welche Willkühr wäre dann noch verboten, wenn man dies darf. So lange man dies aber nicht darf, so lange man Plato's Sokrates nicht zurückschieben, und in Folge Dessen auch nicht in dem xenophonteischen, aristotelischen und anderweitigen Sokrates die Keime platonischer Grösse mit Gewalt unterdrücken darf, so lange darf man nicht ausschliesslich nur die früheren Stadien, in der Entwicklung Plato's nach Sokrates benennen, und dadurch wenigstens mittelbar Jenen einer Ueberschätzung Dieses beschuldigen. Ich traue daher den modernen Entdeckungen, die hierauf hinauslaufen, ebenso wenig als jenen antiken Erfindungen, die von Sokrates Ungunst gegen Plato, und dem entsprechend [1]) auch von Plato's Undank

[1]) Wer einmal lügt, muss in der Regel zweimal lügen. Darnach vermuthe ich einen innern Zusammenhang zwischen den gleich unwahren Erzählungen von Plato's Undank und von Sokrates Ungunst. Wer die Einen verbreitete, dem mussten auch die Anderen sehr erwünscht sein. Ein anderer Zusammenhang besteht gewissermassen zwischen allen diesen Erzählungen einerseits und den panegyrischen anderseits, die Plato's erstes Zusammentreffen mit Sokrates durch Zeichen und Wunder ausschmücken und die ausserdem seine Dankbarkeit gegen Sokrates so besonders hervorheben. Entweder sind Jene nämlich erst die Parodie von Diesen, oder auch Diese dazu bestimmt, Jene zu verdrängen. Will man bei dieser Gelegenheit auch noch ein Beispiel von der dritten von mir als mikrologisch bezeichneten Entstellungsart: so erblicke ich ein Solches in der Behauptung, dass Charmides den Plato zum Sokrates gebracht habe. Denn wie dies an sich kaum der Ueberlieferung werth gewesen wäre, so war es auch wol wirklich nicht sowol eine Ueberlieferung, als vielmehr ein Schluss, den man aus dem Vorkommen des Charmides in Platos Dialogen machte. Durch einen ähnlichen Pragmatismus ist wenigstens manche andre Nachricht über Plato lediglich aus dessen Schriften entstanden. Vgl. die bekannten Belegstellen für Plato's Dankbarkeit bei Zeller p. 292. 1. 294. 3., für seinen Undank 314. 1., für den apollin. Sagenkreis 292. 2. 319. 1. vgl. mit 314. 1.

gegen Sokrates reden. Ich glaube auch nicht dem Plato etwas zu vergeben, indem ich den Sokrates hebe. Ich vertheidige ja grade Plato's Bild des Sokrates gegen den Vorwurf „unhistorischer Idealisirung,“ [1]), und es bleibt für ihn noch immer Ruhm genug, seinen Lehrer so edel aufgefasst, dessen Anregungen so vollständig und richtig begriffen, so grossartig ausgeführt, dessen mündliches und gelegentliches, zufälliges und vereinzeltes Wort in systematischer Schrift und mit künstlicher Allgemeingültigkeit verewigt zu haben, mit Einem Worte dem genialsten „Propheten,“ den die Philosophie je gehabt hat, der besonnenste Interpret gewesen zu sein. Ich läugne auch nicht, dass nicht schon Plato's ganze Ideenlehre, und die mit ihr zusammenhängende Physik und Politik Sokrates Eigenthum war. Aber ich läugne, dass Plato sich einer genauen Grenzlinie bewusst war. Ich läugne, dass wir dieselbe zu ziehn im Stande sind. Denn Gedanken Plato's, die Sokrates gewiss noch nicht hatte, hängen zu unauflösslich mit andern zusammen, die Diesem nicht abgesprochen [2]) werden können. In einer Dop-

1) Plato idealisirt, wie die alten Bildhauer ihre Statuen, im genauesten Anschluss an die Wirklichkeit, Xenophon — in seiner Differenz von Plato — gleicht, nach **Brandis** glücklichen Ausdruck, einer Augenblicks-Photographie, die oft unähnlicher ist als ein mit Geist und Liebe gemaltes Portrait. Uebrigens ist diese Differenz auch keine so unausgleichbare. Warum soll Plato nicht zuweilen etwas Xenophon sein dürfen, da Xenophon doch so oft etwas Plato ist? Aehnlich schon **Tieck** in **Solgers** Briefwechsel I. p. 333. Zu dem Ganzen vgl. übrigens unsern I. Theil p. LXXXV. p. 49 seq. u. **Zeller** l. l. II. p. 70 seq.

2) Ich begnüge mich, hierfür auf das kleine aber lehrreiche Beispiel des Lysis zu verweisen. Denn dasselbe zeigt uns in Plato ebenso sehr den selbstständigen Nachfolger des Sokrates, der von seines Lehrer's Anregungen durchgehends aus-, aber über sie hinausgeht, der über sie hinausgeht, aber doch nicht unsokratisch wird. Deswegen darf man einerseits keineswegs das Ganze des im Lysis enthaltenen Gedankeninhalts beim Sokrates voraussetzen: anderseits gelingt es aber nicht die Gränzlinie scharf zu ziehen, bis zu welcher Sokrates gelangt sein könnte, und von welcher aus Plato allein gegangen sein müsste. Sokratisch ist zunächst schon nach Seiten der Form und Methode jenes meisterhafte Verfahren, mit welchem der Dialog es versteht, fremde untergeordnete Auffassungen zu der Höhe des eigenen Strndpunktes emporzuheben, und einer scheinbar ganz ungelösten Begriffsverwirrung die Keime positiver Belehrung einzustreuen. Sokratisch

pelbüste sind Sokrates und Plato's Bilder auf uns gekommen, nach verschiedenen Seiten schauend, mit characteristisch verschiedener Miene und Bildung und doch unmerklich ineinander wachsend. Man kann das Kunstwerk mit dem Beile spalten: aber man vergesse nicht, dass man dann nicht bloss das Ganze zerstört, sondern auch jede einzelne Seite beeinträchtigt.

Durch das soeben über Sokrates Entwickelte ist nun aber unserer weiteren Darstellung nicht unwesentlich präjudicirt worden. Denn, wer, der dem Bisher gesagten beistimmt, wird jetzt für unsere Frage noch einiges Gewicht darauf legen, dass neben dem Sokrates von Platon's älteren Zeitgenossen bei Diesem auch noch Andere in eigner, unmittelbarer Rolle auftreten: Männer der Wissenschaft und Männer der Praxis, würdigere Charactere, wie der Herakliteer Kratylos (in Kratylos), Kephalos als Berichterstatter über die Eleatische Philosophie (Parmenides), der Pythagoreer Timaeos (Timaeos und Kritias), und der Mathematiker Theodoros (Sophist und Politikos) einerseits, und wie Kritias (Timaeos und Kritias), Hermokrates (ebenso) anderseits, und mehr oder minder problematische Gestalten, wie neben den Sophisten Gorgias und Hippias ein Jon, Phaedrus, Alcibiades und Anytos (Letzterer im Meno, alle übrigen in den gleichnamigen Dialogen) [1]). Jeder von Diesen

ist dann aber auch nach Seiten des Inhalts wie jene Werthschätzung der Freundschaft überhaupt, so auch insonderheit das Bestreben, das Wesen Derselben dem Gebiete subjectiver Willkühr zu entnehmen, auf objective Grundlagen zu stützen, und mit den allgemeinsten Fragen der Sittlichkeit in Beziehung zu setzen. Dessen ungeachtet enthält eben dies Manches, was bestimmt über den Sokratischen Standpunkt hinausgeht. Deutlich genug schimmert schon die sich entwickelnde Ideenlehre durch in der Art, wie von Abbildern und Urbildern die Rede ist, in den Gedanken die sich auf die relative und hypothetische Nothwendigkeit des Uebels, so wie auf die Eigenthümlichkeit des Guten als des Allen Zugehörigen beziehen u. s. w. Aber wie wol stimmt doch diese Fortbildung zu jener Voraussetzung: wie durchaus ruht Jene auf Dieser. Nirgends finde ich weder ein absichtliches noch ein eclatantes Hinausgehn des Schülers über den Standpunkt seines Meisters. Vgl. die allerdings abweichende Darstellung von Steinhart I. p. 218. 225. 219. 229. 230.

[1]) Wir übergehn dabei den Eleatischen Gast im Sophist und Politikus, sowie die Unterredner aus den Gesetzen, weil deren historischer Character,

weist allerdings — sei's durch Gleichheit, sei's durch Gegensatz — auf Bildungsmomente hin, die der Sache nach in Plato's System zusammentreffen: auf seine relative Anerkennung des heraklitischen, pythagoreischen, eleatischen Princips, auf seine Werthschätzung der Mathematik, auf sein Interesse sowol für die gesunden als auch für die pathologischen Erscheinungen der Zeit und des practischen Lebens, auf sein Interesse für Poesie, Beredsamkeit u. s. w. Mit Jedem der Genannten kann Plato auch persönlich zusammengetroffen sein. Aber dass dies Letztere nicht nur wirklich geschehn sei, sondern dass solche persönliche Berührungen sogar irgend einen nennenswerthen Einfluss auf Plato's Gedankenbildung ausgeübt haben: Das sagen uns die platonischen Schriften weder direkt noch indirekt. Ja! in Betreff der Mehrzahl möchten ihre Andeutungen vielleicht eher noch auf das Gegentheil hinzuführen scheinen: sofern sie uns nämlich den Sokrates — dessen Einfluss auf Plato doch unter allen Umständen ausser aller Frage ist — im Vergleich mit jenen andern Unterrednern oft als überlegen, immer aber als ebenbürtig zeigen. Mit Allen redet er, ohne sich je Blössen zu geben: die Schwächen anderer hebt er, wenn auch in der Regel mit Schonung, oder nur in ironischer Weise [1]) hervor. Alle anderen kommen und gehn:

wenn überhaupt vorhanden, jedenfalls nicht bestimmter zu fixiren ist. Auch die Unterredner des Laches mögen hier unberücksichtigt bleiben, die Einen wegen ihrer Inferiorität, die Andern wegen eines besonderen, unten näher zu bezeichnenden Umstandes. Von den Genannten kommen Kratylos, Timaeus, Hermokrates, Gorgias, Anytos, Jon nur als jene unmittelbare Figuren der im Texte bezeichneten Dialoge vor, und ebenso auch Kephalos, wenn anders der Kephalos in dem Parmenides wirklich von dem aus der Republik verschieden ist. Dagegen begegnen uns auch noch als unmittelbare Figuren wieder: Theodoros im Theaetet, Kritias im Charmides und Protagoras, Hippias im Protagoras, Phaedrus im Symposium, Alcibiades im Symposium und Protagoras. Ausserdem ist Gorgias unter den Genannten wol Derjenige, der am Meisten auch noch in andern Dialogen erwähnt wird, Die Belege hierfür wie für die andren ähnlichen Angaben dieser Art weisen die indices nach, z. B. die dem VI. Bande von C. F. Herrmann's Ausgabe beigefügten.

[1]) In diese Kategorie gehört es, wenn Sokrates sich selbst Lehrer giebt, wie den Euthyphron im Kratylus u. A.

er allein bleibt so gut wie immer auf der Bühne. Sieht Das darnach aus, als ob diese Anderen uns wirklich nur Momente, Bestandtheile des platonischen Systems bezeichnen sollen, mit denen Plato den sokratischen Standpunkt ergänzt, vertieft, berichtigt zu haben glaubte? Ja! schrieb Plato etwa überhaupt nur um der Gelegenheit willen, Fingerzeige über sich und seinen Bildungsgang einstreuen zu können? Hat er gar nur desswegen seinen Sokrates zum typischen Ideal eines Philosophen potenzirt, um in Diesem sich selbst abzuschildern? In der That! auf solchen und ähnlichen Voraussetzungen bewegen sich viele der neueren Deductionen. Aber Plato's Schriften rechtfertigen sie nicht. Findet sich dessen ungeachtet in Betreff irgend eines der Genannten behauptet, dass derselbe auf Plato persönlich eingewirkt habe: so prüfe man diese Nachricht immerhin: aber man prüfe sie dann auch nicht bloss auf ihre innere, Glaubwürdigkeit sondern namentlich auch darauf, ob sie wirklich eine historische Ueberlieferung, und nicht vielleicht nur eine aus oberflächlicher Ansicht von Plato's Schriften pragmatisirte Hypothese ist [1]).

Was nun aber in dem Bisherigen von denjenigen älteren Zeitgenossen gesagt werden musste, die unmittelbare Figuren der platonischen Dramen sind, gilt erst recht und in erhöhtem Maasse von Denen, die nur mittelbar eine Rolle haben, oder

[1]) Kratylus gilt als Plato's Lehrer, den Dieser entweder vor oder nach dem Sokratischen Unterricht gehört haben soll (s. Hermann I. not. 83. 84. III. 468). Letzteres ist ganz unhaltbar. Aber auch das Erstere hat keine andre Gewähr, als die doch nur schwache des Aristotelischen ἐκ νέου συνήθης, das allerdings persönlichen und selbst vertrauteren Verkehr, dennoch aber nicht mit Nothwendigkeit ein eigentliches und wirksameres Schülerverhältniss involvirt. Für einen einflussreichen Lehrer Platons wäre die Rolle des platonischen Kratylus doch auch etwas zu wenig ehrenvoll. Vgl. den Anhang zu Lenormant's Comment. sur le Cratyle. Athen. 1861. Respectvoller wird Theodoros behandelt: aber wo deuten die platonischen Schriften auch nur an, dass er Platos Lehrer gewesen sei (Hermann I. 101.)? Gorgias soll ähnlich wie Sokrates den platonischen Dialog als erdichtet desavouirt, der Satyre beschuldigt, und auch sonst kleinen Krieg mit Platon geführt haben (Athen. XI. 505. d.). Dies Letztere mag Stattgefunden haben, wenn schon Autoritäten, wie Hermippus es schlecht beglaubigen. Ersteres aber ist ganz nach Analogie jenes Sokratischen Ausspruchs zu beurtheilen (vgl. Zeller 737.).

wohl gar nur in Erwähnungen vorkommen. Die Zahl der aus der ersteren Klasse hier in Betracht kommenden ist schon an und für sich klein. Denn während jene unmittelbaren Figuren nur ausnahmsweise [1]) nicht solche sind, mit denen Plato in Berührung gekommen zu sein scheint: finden sich dagegen unter den mittelbaren Mehrere, die wie Zeno und Parmenides überhaupt nicht als Zeitgenossen des Plato, nicht einmal als ältere gelten können. Indessen selbst diejenigen unter ihnen, auf welche diese Bezeichnung wirklich anwendbar ist, wie namentlich Charmides, und die Mehrzahl, sowol von den im Euthydem und Protagoras geschilderten Sophisten und Sophistenfreunden, als auch von dem im Symposium dargestellten Kreise, sind doch alle von der Art, dass Keiner unter ihnen einen Einfluss ausgeübt haben möchte, den nicht Sokrates sei's in derselben Richtung überboten, sei's in entgegengesetzter paralysirt hätte. Und wie viel mehr trifft dies Alles nun erst die bei Plato bloss Erwähnten [2]): nur für Sokrates rechtfertigen also die platonischen Schriften die Voraussetzung von einer irgendwie bedeutsamen und eigentlich so zu nennenden Abhängigkeit des Plato.

[1]) Da Laches 418 Nikias 413. starb, so müssen diese beiden Unterredner des nach dem Ersteren benannten Dialogs wol als Ausnahmen von dem Gesagten gelten; sonst aber wird Plato alle unmittelbaren Figuren seiner Dramen persönlich gekannt haben. Man muss dabei nur die Zeit der Handlung, die Zeit der Erzählung, und die Lebenszeit der Erzählenden von einander unterscheiden. Das im Parmenides enthaltene Gespräch ist das älteste, dessen Zeit sich bestimmen lässt; aber nicht unmittelbar wird es uns vorgeführt, sondern erzählt durch den Mund des alten Kephalos, und zwar zu einer Zeit, da Plato längst erwachsen war. Der Menexenus — abgesehn von dem berüchtigten Anachronismus, der seine Erwägung für sich fordert — spielt in der Zeit vor Plato's Geburt. Aber den Menexenus selbst kannte Plato sehr wol.

[2]) Der Interessanteste unter Diesen ist wol Lysias über dessen Verhältniss zu Plato namentlich der Phädrus reichen Stoff zu anregenden Vermuthungen giebt. Aber wie diese auch immer ausfallen mögen: nur zu Widerspruch vermochte Lysias den Plato anzuregen, und auch ohne diesen Widerspruch wäre Plato's Entwicklung in allem Wesentlichen so verlaufen, wie es der Fall gewesen ist. Vgl. das oben p. 25—27. Gesagte, und C. F. Hermann (Ges. Abhandl. 1849) über die Rede des Lysias in Plato's Phaedrus. Zu der hier verzeichneten Litteratur ist gegenwärtig Einzelnes nachzutragen wie Stallbaum Lysiaca ad. Pl. Phaedr. illust. 1851. Leipzig.

Und doch sind es wiederum fast ausschliesslich diese platonischen Schriften selbst, aus denen wir Glaubwürdiges über Plato's Stellung zu älteren Zeitgenossen zu schöpfen im Stande sind. Nicht diese alle haben ja Schriften verfasst, nicht alle, die es gethan, ihre Schriften bis auf uns gebracht. Und unter Letzteren wiederum sind es nur Wenige, in deren Schriften oder Schriftfragmenten Beziehungen auf Platonisches anzuerkennen sind [1]). Ein zusammenhängendes und vollständigeres Bild ist aus ihnen nicht zu entnehmen.

Wir wenden uns daher jetzt zu Platos Coaëtanen, unter denen der sokratische Freundes- und Schülerkreis unsere Aufmerksamkeit zuerst auf sich zieht; und wiederum unsere Darstellung von Platos Verhältniss zu Diesem eröffnen wir mit seinen Beziehungen zum Xenophon, dessen Voranstellung uns zweckmässig erscheint, einmal, weil Xenophon einer der ältesten und angesehensten Anhänger des Sokrates gewesen ist, sodann weil der von ihm uns auch gegenwärtig noch vorliegende Schriftencomplex umfassender ist als der irgend eines andern Sokratikers mit alleiniger Ausnahme des Plato, drittens weil kaum ein Zweiter unter diesen den reinphilosophischen Elementen des Sokrates und Plato verhältnissmässig so fern stand, wie grade er, und endlich weil über seine Beziehungen zum Plato von ziemlich früher Zeit an die aller unrichtigsten Auffassungen verbreitet gewesen sind, und zwar Ansichten, deren historischen Werth wir nicht werden prüfen können, ohne daraus zugleich auch in Betreff der übrigen Sokratiker und ihrer Stellung zum Plato die entscheidendsten Gesichtspunkte zu gewinnen. So vereinigen sich also in diesem Falle innere und äussere Rücksichten, um Xenophons Voranstellung als gerathen erscheinen zu lassen.

Plato hat den Xenophon in allen seinen Schriften nie, und

[1]) So z. B. kann ich die im Aristophanes (Ekklesiazus. u. Plut.) gefundenen nicht anerkennen, gleichviel ob man dabei dem Plato oder dem Aristoph. die Priorität vindicirt, und ob man an Rep. V. oder an mündliche Aeusserungen des Plato denkt. Cf. die bei Susemihl II. 1. p. 295. u. Ueberweg p. 212. erörterte Litteratur (besonders die dort genannte Monographie Zimmermanns De Aristophanis et Platonis amicitia aut simultate. Marburg 1834) und dazu Bernhardy Litt. G. II. b. p. 582 seq. Die Voraussetzung solcher Beziehungen wird auch weder durch die Scholien noch durch Diog. Laert. gestützt.

Xenophon seinerseits den Plato nur ein einziges Mal (Mem. III. 6.) ausdrücklich erwähnt. Diese schon ziemlich früh von den beiderseitigen Schriften entnommene Wahrnehmung hat den Anstoss gegeben, um zwischen beiden Sokratikern ein feindseliges Verhältniss, eine simultas [2]) vorauszusetzen, für deren Vorhandensein man sich ausserdem auch noch auf die zwischen beiden Theilen — ohne Nennung des Namens — vorgefallenen Invectiven, auf die Rivalität, in welcher sie ihre einzelnen Schriften gegeneinander abgefasst haben sollen, sowie endlich auf die Verschiedenheit ihrer ganzen Richtung und Geistesart berufen hat. Wir werden die Gültigkeit dieser Behauptungen am Besten zu prüfen Gelegenheit haben, wenn wir uns zunächst nur an die eignen Schriften der beiden Männer halten, und erst, wenn wir bestimmt haben, wie sich nach Diesen die Sachlage zeigt, auf die über dieselbe von späteren Berichterstattern abgegebene Meinungen eingehen.

In der angebenen Begründung besitzt nun das zuletzt angedeutete Moment offenbar am Wenigsten bindende Kraft. Denn selbst, wenn die Differenz zwischen diesen beiden Schülern Eines Meisters genau in der Weite und überhaupt grade so bestanden hätte, als wie es oft vorausgesetzt worden ist: so würde es immer noch erst auf den Nachweis ankommen, ob diese Männer sich um ihrer Richtungsdifferenz Willen, von einander abgestossen, und nicht sowol, wie es doch auch wol zu geschehen pflegt, trotz derselben oder auch wol gar durch dieselbe zu einander hingezogen gefühlt hätten. Ein solcher Nachweis lässt sich nun aber aus den beiderseitigen Schriften in keiner Weise führen; denn deswegen, weil Beide über Sokrates und politisch-ethische Gegenstände, und Beide ein Symposium geschrieben haben, wird man sich doch nicht wol zu der unhaltbaren Behauptung hinreissen lassen wollen, dass Eifersucht auf den Mitschüler den Xenophon zu der Abfassung seiner anmuthigen, den Plato aber zu seinen grossartigen Schriften — und wäre es auch nur in mitwirkender Weise

1) Vgl. Boeckh de simultate quam Plato cum Xenophonte exercuisse fertur. Berl. Programm zum 3. August 1811. P. 7. not. 4. wird die ältere Litteratur über diesen Punkt angegeben. Dazu vgl. Orelli epistol. Socratic. 222. Cobet prosopogr. Xenophont. Lugd. Batav. 1836. p. 28.

getrieben, während es doch für jede unbefangene Auffassung einleuchtet, wie ganz andere Antriebe es gewesen sind, die jene Männer beherrscht haben. Diese waren nicht Eifersucht auf einander, sondern vielmehr der der Hauptsache nach wie mit dem Sokrates, so auch untereinander getheilte Gegensatz gegen sophistische und andre schädliche Richtungen der Gegenwart, und zunächst überhaupt nicht irgend welche polemische Rücksicht, sondern vielmehr begeistertes Interesse beziehungsweise für den Sokrates und Cyrus, so wie für die in solchen Gestalten von ihnen angeschauten Ideen. Jedenfalls wird aber kein Besonnener solange eine Rivalität [1]) als ausgemacht ansehen wollen, als bis nicht wenigstens einer von den beiden andren Punkten, — dass nämlich in der beiderseitigen Ignorirung Geflissentlichkeit, sogar Feindseligkeit aber in den versteckten Anspielungen aufeinander sich verrathen soll — sicher gestellt ist. Auch Dies vermag nun aber unsers Erachtens in keiner Weise erreicht zu werden.

Denn wenn wir zunächst die erste dieser beiden Beschuldigungen näher prüfen: so ist es ja allerdings wahr, dass die völlige Uebergehung des xenophontischen Namens bei Plato, und die nur Einmalige Nennung des Plato bei Xenophon auf den ersten Anblick etwas Auffallendes hat. Indessen man lege sich doch nur einmal die drei Fragen vor: in welcher Weise erwähnt Xenophon den Plato das einzige Mal, wo er ihn nennt? welchen nahe liegenden Anlass hatte er, seinen Mitschüler auch noch häufiger zu erwähnen, und welcher Grund konnte bei Beiden obwalten, um von solchen Namenerwähnungen abzustehen? — und man wird nicht umhin können, sowohl den Xenophon, als auch den Plato in Betreff dieses Punktes vollkommen in Schutz zu nehmen.

[1]) Gellius bemerkt treffend, wie leicht der Schein der Rivalität zwischen zwei gleich strebsamen Grössen, und eine wirkliche Rivalität zwischen ihren Schülern entsteht. Auch ist der Schein der Rivalität gar nicht einmal so gross wie oft vorausgesetzt wird. Denn von Xenophontischer Seite können berechtigter Weise nur Symposium, Meno und Oeconomicus nicht aber auch Cyrop. und die unächte Apologie in Frage kommen. Vollends aber verringert auch dieser Schein sich noch, wenn man wie Boeckh p. 33 sehr gut ausführt, nicht nur auf das Was, sondern auch auf das Wie der Behandlung achtet.

Denn zunächst erwähnt Xenophon Plato's Namen an jener einzigen Stelle in einer solchen Weise, die eher auf alles Andere, als auf eine zwischen Beiden bestehende Feindschaft, Rivalität, oder auch nur Nichtachtung hinzuführen vermögte. Er redet an jener Stelle nämlich von dem „Wohlwollen", welches um des Charmides und Plato willen Socrates für den jungen Glaukon empfunden habe; in dem Munde eines begeisterten Socratikers muss dieses Andenken des zwischen Socrates und Plato bestanden habenden Verhältnisses nun aber so lange als ein Zeugniss für das eigene gute Einvernehmen mit dem Letzteren gelten, als bis nicht ein aus evidenten Thatsachen entnommener Einwand dagegen vorgebracht worden ist [1]. Einen solchen aber kann man eben so wenig in den Stellen, die einen versteckten Angriff auf Plato enthalten sollen, als darin erblicken, dass er diesen nicht mehr als einmal namhaft gemacht hat. Denn zu dem Letzteren hatte Xenophon entweder gar keinen oder doch jedenfalls nur einen sehr fern abliegenden Anlass, bei der in Vergleich mit Plato's Lebenszeit frühen und von Xenophon mit Treue eingehaltenen Zeit, in welcher die Handlung seines Symposium spielt, bei den ganz bestimmt, und wenn man will eng abgegränzten Gesichtspunkten, nach denen sich in dem Oeconomicus und den Memorabilien sowie endlich bei dem dem Plato ziemlich heterogenen Gesichtkreis, unter welchem sich in den übrigen Schriften [2]) des Xenophon dessen

[1]) So beurtheilen diese Stelle nach dem Vorgange von Fraguier und Hindenberg auch Boeckh p. 24. not. 6. u. A., z. B. Schneider im index d. Memorab. s. v. Plato. Eine Bestätigung kann man auch darin erblicken, dass Plato Xenophon ja auch mit dem an jener Stelle mit Plato auf Eine Stufe gesetzten Glaukon und Charmides allem Anscheine nach auf gutem Fuss stand (s. darüber Cobets Prosopograph. Xenoph. für Glaukon p. 66., für Charmides p. 46 nach Memor. III. 6. und 7. Sympos. III. u. IV. Hellenica II. 4. 19.)

[1]) Von der Apologie kann bei der Unächtheit derselben nicht füglich die Rede sein. Darum bedürfen wir denn auch des Tennemannschen Beweises nicht (p. 25.) den Boeckh p. 21 erwähnt. Ueber die Unächtheit der Apologie d. Xenoph. s. Valckenar. in Schneiders Ausgabe Leipz. 1816. p. 315. 323. Boeckh de simult. p. 7. not. 5. Caspers (Recklingh. Progr. 1836 und Jahn's Archiv 1842.) Zeller I. p. 167. u. A. vgl. mit Geel's Vertheidigung 1836. Mnemosque 1857/8. Cobet variae lect. Leyden. u. Heilands Xenoph. Jahresbericht Philologus II. 1. u. Zeitschr. für A. W. 1848. u. A.

Darstellung bewegt. Hiernach könnte es vielleicht sogar als eine besondere Bevorzugung des Plato erscheinen, wenn Xenophon seinen Namen häufiger erwähnt hätte, zumal dieser den Namen seines Meisters in allen seinen Schriften verhältnissmässig doch auch nur selten, manchen andern Sokratiker aber ganz und gar nicht erwähnt hat[1]). Und um nichts besser steht es dann auch zweitens um die Invectiven, die ohne ausdrückliche Nennung seines Namens Xenophon gegen den Plato gerichtet haben soll. Denn selbst wenn wir unbesehens und uneingedenk aller chronologischen und sonstigen Rücksichten alle diejenigen Stellen anerkennen wollten, in denen man solche Beziehungen gefunden hat, wenn wir mithin z. B. anerkennten, dass nicht nur das xenophontische Symposium sei's mit Beziehung auf das platonische, sei's mit Beziehung auf Protagoras, p. 347 c. d., sondern auch die Cyropaedie mit Beziehung auf die 2 ersten Bücher der Republik oder wohl gar auf Leges III. p. 592., Anabasis II. 6. mit Beziehung auf Platos Meno, und Mem. IV. 7. mit Beziehung auf irgend welche andere platonische Darstellung geschrieben sei: was würde aus alle diesem im schlimmsten Falle anders folgen, als dass Xenophon von politischen Angelegenheiten, von den Persönlichkeiten des Menon, Cyrus und Sokrates, und zwar von dem Letzteren namentlich sowol mit Bezug auf sein geselliges Verhalten als auch auf sein Verhalten zur Physik und Mathematik eine von der des Plato abweichende Auffassung gehabt habe. Hass gegen den Plato[2]) aber und Neid, oder wol gar den Vorwurf der Lüge würden wir nie heraus zu lesen im Stande sein, und selbst im xenophontischen Symposium höchstens eine eben so harmlose wie launige Bezugnahme auf das platonische erblicken können. So dass

1) Abgesehen von den Memor. Symp. und Oec. erwähnt Xen. den Sokrates nur Hellenica I. 7. 15. Anab. III. 1. 5. u. 6. Aeschines, Euklides, Theages, Theodot, Theaetet, Menexenus, Ktesipp, Terpsion, Kleombrot kommen so viel ich weiss nie beim Xenophon vor. Auch Phaedo nicht; denn Memor. I. 2. 48 ist statt dessen mit Ruhnken, Schneider u. A. Phaedondas zu lesen (s. Schneider im index u. Cobets prosop. Xen. p. 32.) Selbst die bedeutendern Socratiker werden nur selten erwähnt (cf. Cobet prosop. Xen.)

2) Diesen findet z. B. Dacier vie de Platon p. 113 in Anab. II. 6.

uns also von Seiten des Xenophon auch nicht der geringste Anhaltspunkt für die Voraussetzung einer simultas bleibt, vielmehr beweist sich Dieser auch in diesem Punkte wie überall in seinen Schriften als einer der reinsten und einfachsten, edelsten und harmlosesten Charactere des griechischen Alterthums [1]. Und gegen diesen Xenophon sollte nun der göttliche Plato — er, der zuerst den Neid aus dem göttlichen Chore verbannt hat — durch neidische Gesinnung zurückgestanden haben? — Credat Judaeus Apella, non ego. Wie bei den meisten Vergleichungen zwischen platonischen und xenophontischen Stellen die Ansichten darüber getheilt gewesen sind, von welcher Seite darin der Angriff ausgegangen, und welche die durch dasselbe getroffene gewesen sei, so lassen sich auch durch leichte Modification die bisher zu Gunsten Xenophons vorgebrachten Gründe — und wenn auch nicht alle, wenigstens nicht mit der gleichen Stärke wie bei Xenophon, so doch die meisten und annäherungsweise ebenso auch zu Platos Gunsten geltend machen. Auch Plato's schriftstellerische Production ist nicht von Eifersucht eingegeben gewesen. Auch er mag vielleicht etwas mehr, doch aber auch er immer keinen sehr bedeutenden Anlass gehabt haben, seine Mitschüler zu erwähnen, dagegen aber lassen sich auch ganz wohl Gründe denken, weswegen er solche Erwähnung vermied, da dieselbe ihn bei günstiger wie ungünstiger Schilderung leicht dem Vorwurfe der Parteisucht aussetzen konnte. Am allerwenigsten kann man da eine Nennung des Xenophon erwarten, wo die Natur der Sache sie ausschloss, wie z. B. in dem Phaedo und der Apologie. Denn wie konnte Xenophon als anwesend erwähnt werden, da er es nicht wirklich gewesen war, und wozu seine Abwesenheit motiviren, da bei Xenophon nicht derselbe Anlass hierzu vorlag wie bei Aristipp, Kleombrotos und Plato [2]. Endlich beweist auch keine Stelle des Plato, in der man Invectiven auf Xenophon gefunden hat, etwas

[1]) Vgl. das schöne Lob Xenophons bei Boeckh p. 24. und andre laudes die mehr den Schriftsteller als den Menschen treffen bei Roscher, in den Schr. d. Sächs. Ges. d. Wiss. I. 1849. p. 115. Zeller p. 167 u. A.

[2]) Siehe hierüber Boeckh p. 20 nach dem Vorgange von Wolf ad Symp. p. LIX. Heindorf ad Phaedon. p. 12.

Weiteres, als was wir für Xenophon mit Beziehung auf Plato bestätigt gefunden haben [1]). Vielmehr möchte immer noch die beachtenswertheste unter allen derartigen Stellen die aus den Gesetzen sein. Ihr schliesse ich hier sofort zwei andere Stellen des Plato [2]) an, die sowol unter einander als auch mit der aus den Gesetzen das Gemeinsame haben, dass man zwar einerseits eine Beziehung auf Xenophon und xenophontische Schriften in denselben kaum übersehen, anderseits über die nähere Beschaffenheit dieser Beziehung doch auch nicht recht ins Sichere kommen kann. Aber wie immer man auch über diese Stellen urtheilen mag: Eins haben diese Stellen nun doch auch weiter noch unter einander gemein, dass nämlich eine unbefangene Auffassung in ihnen nie Anzeichen für eine zwischen Plato und Xenophon vorhanden gewesene simultas erblicken wird.

Je weniger Grund zu einer derartigen Annahme nun aber in den eigenen Werken des Xenophon wie des Plato vorliegt, desto näher liegt es uns zu fragen, auf welchem Wege dessenungeachtet solche Ansicht entstanden und verbreitet worden ist. Der älteste, auch uns noch unmittelbar vorliegende Schriftsteller, der die simultas berührt, ist Gellius XIV. 3. Indessen seine

[1]) Aehnlich wie wir oben bei Xen. erinnerten, müssen wir jetzt bemerken, dass wenn anders das plat. Symp. das spätere ist, dasselbe jedenfalls in sehr harmloser Weise sich auf Xen. bezieht. Wir umgehen gern die häklige Frage nach der Priorität zwischen den beiden Symp., da uns grade die diesen Punkt betreffende Litteratur die Unmöglichkeit einer berechtigten Entscheidung aufgedrängt hat. Vgl. namentlich C. F. Hermann's Programme 1834, 1841, 1844, 1845, und Hug im Philologus 1852 mit Hermanns Antwort. 1853.

[2]) Zwischen Jon p. 530 b., 536 e., 538 b. und dem xenophont. Symp. hat Boeckh p. 20. 7. merkwürdige Parallelen aufgedeckt. Indessen wenn man die Aechtheit der beiden hier in Frage kommenden Seiten festhält, führen diese Parallelen eher auf alles Andere, als auf Polemik zwischen Xen. und Plato und am wahrscheinlichsten ist es, dass beide Darstellungen unabhängig von einander durch gemeinsame Beziehung auf gewöhnliche Attische Vorgänge entsprungen sind. Ebenso hat Boeckh p. 22 im Alcib. 1 eine Beziehung und zwar eine freundliche auf Xen. gefunden. Auch diese Sache ist indessen zweifelhaft. Cobet prosop. Xenoph. p. 28. not. 6 schliesst sich an Boeckh an.

Erörterung derselben ist nicht nur in andern Stücken, sondern auch namentlich darin wohlerwogen und masshaltig, dass er zwischen seiner eigenen Ansicht und derjenigen älterer Autoritäten [1]) fortdauernd einen Unterschied anzudeuten bemüht ist. Wir müssen daher, über Gellius hinausgehend, weiter fragen, wo wohl die älteste Quelle jener Auffassungen und Nachrichten anzusetzen sei? Hierfür hat nun aber bereits Boeckh (l. l. p. 5 seq.) den Hegesander genannt, und die Rolle eines Vermittlers und Vermehrers der Verläumdung gebührt ihm auch wohl ohne Zweifel. Aber schöpfte er nicht vielleicht selbst erst aus der trüben Quelle des Theopompus, oder etwa aus der vielleicht für etwas reiner zu haltenden des Dioskorides? Auf einen solchen Zusammenhang weist wenigstens — abgesehn von allgemeineren Erwägungen — insonderheit auch der Verlauf der zweiten für unsere Frage in Betracht kommenden Hauptstelle bei Athenaeus hin (XI. 504 c. coll. V. 216.), innerhalb deren, p. 507 a., Hegesander für malitiöse Nachrichten

1) Wiewohl Gellius die betreffenden Gewährsmänner als solche bezeichnet: qui de Xenophontis Platonisque vita et moribus plerique omnia exquisitissime scripsere — so urtheilt er selbst doch richtiger als jene. Dies beweisen auch namentlich seine beiden Bemerkungen: die eine, dass der Schein einer Rivalität zwischen zwei grossen Männern leicht entstehe, sowol durch ihr eignes gleichmässiges Streben, als auch durch die bei ihren Anhängern wirklich vorhandene Rivalität, und die andere, dass das über Plato und Xenophon Behauptete seinen Ursprung einer blossen Conjectur aus deren Schriften verdanke. War nun gar ein der platonischen Zeit Nahestehender, der das Verhältniss richtiger kennen musste, der erste Urheber einer solchen Conjectur, so ist dieselbe mehr noch Verläumdung als Misverständniss. Für seine doch immer noch zurückhaltende Vermuthung: „non afuisse ab eis motus quosdam tacitos et occultos simultatis et aemulationis mutuae,“ beruft er sich erstens auf die gegenseitige Nichterwähnung bei häufiger Rücksichtnahme auf andere Sokratiker, sodann zweitens auf die polemischen Beziehungen, die in Betreff der zwei ersten Bücher der Republik die Cyropaedie, und in Betreff dieser die Leges enthalten sollen, und endlich drittens auf ihre verschiedene Auffassung von Sokrates Stellung zur Physik, Mathematik u. s. w. So manches unerwiesene oder gradezu unwahre Moment hierin auch liegt, so tritt Gellius Aeusserung doch noch ungleich vorsichtiger auf als die keckere und zugleich grundlosere Art der Späteren. Namentlich bei Athenaeus ist die Sache fast ausschliesslich gegen Plato, statt gegen Xenophon oder Beide gerichtet.

über Plato, p. 507 a., Dioskorides für eine platonische Aeusserung, die an sich für harmlos gelten kann, von Athenaeus aber offenbar in anderm Sinne gedeutet wird, und endlich p. 508 c. Theopompus in ähnlicher Eigenschaft als Autorität citirt wird [1]. Eben diesen Theopomp nennen nun zwar Einige einen ausgezeichneten, wahrheitsliebenden und für wissenschaftliche Forschung aufopferungsfähigen Mann, Boeckh dagegen gewiss mit ungleich grösserem Rechte omnium et hominum et civitatum calumniatorem maledicentissimum (p. 5) [2]. Von ihm stammen wahrscheinlich die beiden Notizen bei Diog. Laert. III. 40. und VI 14. her, deren eine direct, die andere indirect gegen Plato gerichtet ist, ihm dankt man die schätzenswerthe Einsicht, dass Plato seine — übrigens auch noch für nutzlos und lügnerisch erklärten Dialoge aus Antisthenes, Aristipp und Bryson entlehnt habe [3], und nur Antisthenes unter allen Sokratikern fand überhaupt vor seinen Augen Gnade. (Athen. 508 c.) Einem solchen Manne dürfen wir auch wohl die Ehre anthun, ihn für den Erfinder der simultas zu halten. So bald dies aber auch nur einigermassen als wahrscheinlich anzusehn ist, verliert damit zugleich die ganze auf sie bezügliche Ueberlieferung [4] ihre Glaubwürdigkeit. Sie kann für uns nur noch zu dem Einen dienen, uns auch in Betreff anderer Persönlichkeiten und ihrer Beziehungen zu Plato gegen analoge Aufstellungen misstrauisch zu machen.

[1]) Eine genaue Vergleichung des Athen. mit den andern Berichterstattern ist sehr instructiv. Wegen der von ihm angeblich angedeuteten Priorität des platon. Symposiums siehe die Berichtigung von Hug p. 640. gegen Boeckh p. 7.

[2]) Ueber ihn vergleiche auch die Urtheile bei Voss de histor. Graecis ed. Westermann. Lips. 1838. p. 59. u. Luzac lection. Atticae p. 111. C. Müller Histor. Gr. fragm. I. p. LXV seq.

[3]) „Sed mihi quidem", heisst es bei Boeckh l. l., contra quam olim Valckenario, qui si de Platone potuisset tacere, famae pepercisset, de Platonis furtis neutiquam esse persuasum, alio patefeci loco (cf. acta litter. Jenens. 1809. no. 23), idque ex interiore, opinor, Platonicorum librorum cognitione. Wahrscheinlich war Theopomps „ἐν τῷ κατὰ Πλατ. διατριβῆς" eine Digression in seinen Philippicis (cf. C. Müller l. l. p. LXXIII.)

[4]) Zu dieser gehören ausser dem Angeführten namentlich noch Diog. Laert. III. 34. II. 57. u. die Pseudoxenophont. epist. 15. vgl. mit ep. Platon 2. u. Xenoph. ep. ad Aeschin. sowie Orelli ad l. l.

Hiervon werden wir sofort Gelegenheit haben, auf den Aeschines, Aristipp und Antisthenes Anwendung zu machen.

Die Nachrichten, die wir über des Ersteren Verhältniss zu Plato aus erster Hand besitzen, sind äusserst dürftig, Denn während Plato des Aeschines nur an den mehrerwähnten zwei Stellen des Phaedo und der Apologie gedenkt, enthalten Aeschines ächte Fragmente[1]) weder eine ausdrückliche Nennung des Plato, noch auch nur, so weit ich sehe, eine stillschweigende Bezugnahme auf denselben. Unter den dies Verhältniss berührenden Berichterstattern stehn aber sofort in dem Idomeneus von Lampsacus und Hegesander zwei der allerunzuverlässigsten obenan. Einer aus solchen Quellen hervorgehnden Ueberlieferung wird daher auch Niemand glauben dürfen, dass Plato wirklich dem Aeschines seinen sokratischen Liebesdienst [2]), seine Lehrthätigkeit zu Athen, sowie seine Aussichten am Syrakusanischen Hofe verkümmert habe u. s. w. Panaetius dagegen muss dem Aeschines wenigstens eine gewisse Gemeinschaft mit Plato vindicirt haben, wenn anders es wahr ist, dass er allein

[1]) Vergl. deren Sammlung bei C. F. Hermann im Göttinger Prorectoratsprogramm 1850, der p. 8 erinnert, dass dieselben noch bis auf Longins Zeit erhalten gewesen seien. Ebenso Hermanns Plato p. 413 u. 585. not. 182.

[2]) Nach dem Idomeneus bei D. L. III. 36. II. 60 soll nämlich das von Platon in seinem Kriton diesem beigelegte Gespräch in Wirklichkeit vom Aeschines gehalten, vom Plato aber auf Jenen wegen seiner zunächst auf Aristipp um Dieses willen dann aber auch auf dessen Freund Aeschines geworfenen Abneigung übertragen sein, während doch Character und äussere Verhältnisse Kriton für jene Rolle noch geeigneter machen als Aeschines. — Ebenso wenig verdient Hegesanders Nachricht (Athen. XI. 507 c.), dass Plato dem armen Aeschines seinen einzigen Schüler Xenokrates abspänstig gemacht habe, irgend welche Widerlegung. (Zusammenstimmend damit ist das D. L. II. 62 u. 20 Gesagte, weniger gut die Anführung des Aristoteles Mythus bei D. L. II. 63.) Auf Plato's unfreundliches Benehmen gegen Aeschines am Syrakusanischen Hofe, von dem wir D. L. III. 36 lesen, beziehen sich auch die Sokratischen Episteln, z. B. 23. coll. Hermann l. l. not. 23. Die Art aber, wie Hermann den direkten Widerspruch dieser Nachricht mit Plutarchs adulat. et amic. 26 durch Unterscheidung des ältern und jüngern Dionys zu heben sucht, (p. 7, not. 11), scheint mir völlig unstatthaft. Vergl. zu dem ganzen Inhalt dieser Anmerkung meine Dissert. de philosophia Cyrenaica part. I., Göttingen 1855, besonders p. 74, not. 2, p. 46—48, p. 51.

den Sokratischen Dialogen dieser beiden Männer, sowie denen des Xenophon und Antisthenes das Prädikat der „Wahrheit" zugestehen wollte. Und auch sonst stellt das Alterthum nicht selten mit dem Plato den Aeschines zusammen[1]). Ganz ähnlich steht es auch um Aristipps Beziehungen zu Platon [2]). Auch hier von der einen Seite gar keine ausdrückliche Beziehung auf den Mitschüler, wenigstens nicht in der spärlichen Anzahl der auf uns gekommenen Nachrichten und Fragmente, und von der andern nur die eine in der bekannten Phaedostelle enthaltene Nennung. Dafür aber ein ganz beträchtlicher Schwarm von halb oder ganz zu verwerfenden Anekdoten, zurückgehend auf

1) Vergl. D. L. II. 64 und dazu Krische über den plat. Phaedrus in den Göttinger Studien 1847 p. 932 und im besondern Abdruck p. 5. Andere Zusammenstellungen Platos und Aeschines erwähnt Hermann (p.5, 6. 8. passim), sowie dass er als Verfasser des pseudoplatonischen Eryxias gilt, (not. 24.) and zu denen gehört die angeblich nach Sokrates Tode in Megara und hier mit Euklid und Plato zusammen gewesen sein sollen (not. 13).

2) Ich verweise auch hier auf meine bereits angeführte Dissertation über Aristipp — in Betreff deren ich freilich den von Zeller p. 241 not. 3 ausgesprochenen Tadel gegenwärtig selbst anerkennen möchte — namentlich auf p. 51. 52. 63—65. 67. 71. 82. Aus ihr wiederhole ich auch die als Anhaltspunkte vorauszusetzenden chronologischen Verhältnisse, nach welchen Aristipp ca. 435 geboren, seit 416 in Athen, 399 in Aegina, 389/8 mit Plato beim ältern, 361 mit ebendemselben beim jüngeren Dionys, und endlich nach 356 wiederum in Athen gewesen zu sein scheint (p. 18. 24. 57. 82.), muss indessen hinzufügen, dass nicht alle diese, und die damit zusammenhängenden Angaben sicher, einige vielmehr recht unsicher sind. Immer aber hatte Aristipp Gelegenheit genug, sich mit Plato zu berühren und zu messen. Das würden ja auch, wenn es nicht sonst hinreichend feststände, schon allein die Stellen im Phaedo und bei Aristoteles Rhetor. II. 23 beweisen. Da diese beiden Stellen übrigens gewissermassen das Thema bilden, was alle anderen Nachrichten nur variiren, so ist es nicht nutzlos, sie etwas genauer ins Auge zu fassen. In Betreff der Phaedostelle darf man aber nur die Alternative zulassen: entweder war Aristipps Aufenthalt auf dem schwelgerischen Aegina, zu einer Zeit, wo er in Gefängniss seines Meisters hätte sein sollen, wirklich historisches Factum, und dann muss man die schonende Art bewundern, mit welcher Plato den pietätslosen Leichtsinn seines Mitschülers zudeckt. Oder jener Aufenthalt hatte andre als aus Genusssucht und Leichtsinn hervorgehende Motive: nun, so hat Plato auch nicht auf solche anspielen wollen und können. In keinem Falle kann die Phaedostelle aber weder mit dem angeblichen Demetrius eine feige und gleissnerische Ver-

die Autoritäten von Männern wie Theopomp [1]), Idomeneus, Sotion, Hegesander [2]), und nur einmal und zwar bei einer möglichst harmlosen Gelegenheit auch auf die eines Aristoteles. Und ausserdem noch ein vielleicht eben so grosser Schwamm von namenlosen Anspielungen [3]), die man fast in allen Haupt-

läumdung, (λοιδορία — ἐν σχήματι εὐπρεπείας κ. τ. λ.) vgl. Athen. Diog. L. Epist. Socrat. 11. und 16., noch auch nur mit Andern (z. B. Groen v. Prinsterer p. 55) ein locus acri profecto sale suffusus genannt werden. An der Aristotelischen Stelle aber ist zu beachten: die für Plato rücksichtsvolle Art (ὡς ᾤετο), wie Aristoteles das Ganze darstellt; das Gewicht, welches Sokrates Ansehen auch über Aristipp gehabt haben muss, und das in Folge hiervon bei Letzterem vorauszusetzende Gefühl einer gewissen Gemeinschaft mit Plato; endlich der Plato gemachte Vorwurf der Ueberhebung und die in den Nachrichten auch sonst am Aristipp heraustretende, besondere Abneigung gegen diesen Fehler (vgl. m. Diss. p. 28 u. 31. not.)

1) Seine Plagiatsbeschuldigung ist bereits vorhin erwähnt. Könnte man dieselbe aber nicht vielleicht zu einem Beweismittel dafür umschmieden, dass Platonische und Aristippische Feinheit in manchen Stücken einander eben so sehr berührten als Platonische und Antisthenische Strenge? Auf etwas Aehnliches führt jedenfalls die Wahrnehmung, dass manche Dicta und Characterzüge von den in diesem Punkte freilich doppelt leichtsinnigen Gewährsmännern bald dem Aristipp, bald dem Plato beigelegt werden (vgl. m. Diss. p. 32. 1. 52. 63. 67. und Zeller p. 271. 1.). Auch wäre es interessant, wenn man den Ursprung derjenigen Nachrichten näher zu fixiren im Stande wäre, die auf Plato's Verhältniss zu Aristipp ein günstiges Licht werfen, wie Diog. L. II. 67. Cruquius u. A. (vgl. m. D. p. 62.) Stammen diese vielleicht aus den Aristipps Namen tragenden Dialogen von Speusipp oder Stilpo her, oder auch von einem andern der über die Sokratiker berichtenden Schriftsteller, die doch wohl nicht Alle schmähsüchtig gegen Aristipp und Plato gesinnt gewesen sind (vergl. m. D. p. 15)?

2) Idomeneus ist uns schon als Autorität für die auch Aristipp mit berührenden Geschichten mit Aeschines begegnet. Wahrscheinlich ist er es auch für das megarische Zusammenleben, die malitiöse Auslegung der Phaedostelle u. A. (vgl. m. Diss. p. 54). Ueber Sotion und Hegesander vgl. ebd. p. 40. 71.

3) Als wichtigste unter diesen angeblichen Anspielungen hebe ich nur hervor: Philebus oft, namentlich 11 b. 12 d. 13 a. 21 a. b. 31 b. 36 c. 42 e. 45 a. 65 e. Phaedon p. 68 e. 69 a. Gorgias p. 491 e. Meno p. 78 d. Theaetet p. 155 e. 156. 186 d. 172. 173. 175 e. Kratylos p. 384 d. 386 d. 391. Sophist p. 246 a. Republik VI. 489 b. 505 b. IX. 588. Und von den darauf bezüglichen Besprechungen: Wendt de philos. Cyren. Gott.

dialogen des Platon annehmen zu müssen geglaubt hat, ohne dass ich mich von der Sicherheit oder wohl gar Unerlässlichkeit solcher Annahmen zu überzeugen vermöchte. Ich widerspreche nicht, wenn man mit allen diesen Instanzen nichts weiter beweisen will, als etwa, dass Aristipp und Platon zwar im Allgemeinen äusserst verschiedene Naturen gewesen, dennoch aber in einzelnen Beziehungen mehrfach — im Guten wie im Bösen — zusammengetroffen seien. Darüber hinaus geht die Sicherheit aber nicht, und die weitere Ausmalung jener beiden Porträts, mit den Zügen von Liederlichkeit, Habsucht und Schmeichelei für den Einen, und von Büchergier, Geldgier, Genussucht u. s. w. für den Andern leidet jedenfalls an Uebertreibungen, beziehungsweise völligen Verfehlungen. Endlich aber die Vergleichung dieser beiden Philosophen in rein sachlicher Hinsicht braucht nur auf den Sokrates, als ihren gemeinsamen Ausgangspunkt zurückzugreifen, um sich an dem Verhältniss zu Diesem auch der beiden Andern Annäherung und Abweichung unter einander klar zu machen. In Aristipps dynamischem Sensualismus, und in seinem Hedonismus, der gegen den des Epikur's gehalten, ungleich naiver, und zugleich ungleich männlicher ist, liegt noch immer eine, wenn auch einseitig entwickelte Seite des ächten Sokrates, eine solche, für die auch Plato, seinem Theaetet und Philebus nach zu urtheilen, wenigstens eine relative Anerkennung nicht verläugnete. Auch musste das, was

1841. p. 35 seq. coll. p. 16. 17. 21. 28. 34. Groen v. Prinsterer p. 55. Schleiermacher II. 1. 183. II. 1. 331. II. 2. 19. 135. III. 1. 566. u. s. w Ritter II. 102. C. F. Hermann Plato p. 282. coll. Ges. Abhandl. p. 235.. Deycks de Megaric. p. 28. Zeller p. 254. 255 1. 257 2, 3. 258 1. Hedonistische Grundsätze durchzogen die damalige Zeit vielfach. Darum hüte man sich, seis auf Aristipp mit, seis ausschliesslich auf ihn solche Andeutungen zu beziehn, die vielleicht eine viel allgemeinere Addresse hatten. Auch ist das ein nicht in der platonischen Art liegender Anachronismus aus einer Zeit heraus auf Aristipps eigenthümliche Richtung anzuspielen, in der diese durch Sokrates Superiorität jedenfalls noch niedergehalten wurde. Im Philebus und in der Republik 505 b wage ich aristippische Beziehungen nicht ganz zu verwerfen. Für alle übrigen sind sie mir höchst ungewiss. Darum verliert für mich auch die sonst durchaus zutreffende Bemerkung ihr Gewicht, dass, wenn überhaupt Kyrenaisches in Plato gefunden werde, dies dann auch schon als Eigenthum dem älteren Aristipp zugeeignet werden müsse.

den Antisthenes vom Plato unterschied, Diesen wiederum dem Aristipp annähern. Uebrigens aber konnten zwei Wege der Forschung nicht lange mit einander zusammengehn, für deren einen das Ziel in dem Ἔχω οὐκ ἔχομαι, während für den Andern in dem Θεὸς πάντων μέτρον lag. Der Sache nach musste die weltkluge aber eigensüchtige Mässigung des Einen und die für das Ideal begeisterte Weltweisheit des Andern sich gegenseitig auf das Schärfste abstossen, wennschon die attische Urbanität beider Persönlichkeiten einen solchen Conflict einigermassen ermässigen mochte. (Vgl. Hermann's Plato p. 263 u. Zeller p. 272. 281.) Ein genaues Gegenstück zu Plato's aristippischen Verhältnisse bildet nun endlich auch das zum Antisthenes. Da dieser plebejische Philosoph in seiner Richtung auf nominalistische, ja sophistische Logik, sowie auf kynische Ethik und völlige Verachtung der Physik eine dem aristokratischen Plato gewiss äusserst antipathische Natur war, so wäre es verwegen, wollte man sich für fortdauernd gute Beziehungen zwischen ihnen beiden verbürgen. Indessen mit sicherer Berechtigung lässt sich deren Abwesenheit doch auch weder aus der nur einmaligen Nennung des Antisthenes bei Plato, noch aus den für ihn nicht minder als für den Aristipp höchst problematischen Anspielungen erschliessen[1]). Vollends aber die Sagen,

1) Die Hauptstellen sind: Sophist. 251 b., Theaetet. 155 e. 174 a. 175 d. 201 e. c., Philebus 14 c. 44 c., Parmenides 132 b. (Cf. die Aristot. Scholien in der nächsten Anmerkung), Euthydem 301 a. 285 e., Kratylus 429 d., Sympos. 205 e. (coll. Charmid. 163 c.), Republ. II. 372 a. VI. 505 b. IX. p. 583., Politikus 267 c.; die man ausser in den Einleitungen und Auslegungen zu den betreffenden Dialogen namentlich auch erörtert findet bei Zeller II. p. 201. not. 3. 206. 207. not. 2. 208. not. 8. 217. not. 5. 211. 212. 213. 2. 214. 1. 215. 1. 217. 5. 222. 2. 232. 1. Ueberweg Grundriss d. G. G. d. Ph. Berlin 1863. p. 65. 66. Brandis kl. Ausgabe p. 247. 248 11. 249. gr. Ausgabe II. 1. 74 seq. Ritter II. p. 116. 3. 122. 125. 130. 131. Ast p. 104. dachte auch in Phaedrus p. 244 c. an Antisthenes, was bereits Groen v. Prinsterer p. 55. bestritt. In Betreff einzelner Stellen haben sich Hermann, Steinhart u. A. sceptisch geäussert. Ich möchte in Betreff aller derartigen Voraussetzungen zur grössten Vorsicht mahnen. Denn abgesehen von kleineren Unrichtigkeiten — wie z. B. Zeller's p. 297 begangene Verwechslung des Antisthenes und Diogenes, mit deren Erledigung die in Theaetet 174 a. hineingelegte Anspielung von selbst wegfällt — so leiden diese Vermuthungen

die nicht nur Antisthenes als einen der rohsten Gegner des Plato, sondern auch Letzteren als einen solcher Gegnerschaft wenigstens bis auf einen gewissen Grad würdigen Uebelthäter erscheinen lassen, sind der umständlicheren Widerlegung eben so unwürdig als der unbedingten Annahme [1]).

daran, dass, da Plato an keiner Stelle Antisthenes ausdrücklich nennt, vielmehr die betreffenden Auffassungen entweder unter andern oder unter gar keinen bestimmten Namen auftreten, die Absicht des Plato, auf Antisthenes Bezug zu nehmen, selbst für den Fall noch nicht ausser Zweifel ist, wo jene Auffassungen aus andern Quellen auch als Eigenthum des Antisthenes beglaubigt sind. Denn Antisthenes selbst theilte Manches mit damaliger Sophistik und anderweitiger Zeitbildung. Und warum hätte Plato den Antisthenes nicht gradezu genannt, wenn er wirklich an ihn dachte? Selbst solche scheinbar individuelle Beziehungen wie die ὀψομαθία γερόντων oder die δυσχέρεια φύσεως οὐκ ἀγεννοῦς lassen sich erklären, ohne dass man dabei an eine einzelne Persönlichkeit zu denken gezwungen wäre. Plato's Kunst verallgemeinert nicht blos das Historische, sondern individualisirt auch das Allgemeine. Hält man aber jeden Zug der letztern Art für historische Anspielung, so kommt nur zu leicht ein Bild vom Antisthenes heraus, dessen Beglaubigung halb auf Anekdoten und halb auf Conjecturen beruht.

1) Dahin rechne ich vor Allem die gegen Plato gerichteten Vorwürfe des τῦφος und des undankbaren κακῶς λέγειν (D. L. VI. 3. u. 7.) sowie den Sathon, die dem Antisthenes beigelegte Schmähschrift schmutzigster Art (D. L. III. 35. VI. 16. Athen. V. 220 d. XI. 507 a.). Auch die Titel anderer dem Gorgias beigelegter Dialoge deuten vielleicht auf geheime oder versteckte Polemik gegen Platon. Wie unsicher übrigens alles auf diesem Gebiete ist, zeigt auch hier wiederum Brandis (gr. Ausgabe p. 76. not. m.) geäusserte Wahrnehmung, dass Arrian Epictet. IV. 6. 20. die von D. L. VI. 3. auf Plato bezogene Gnome auf Kyros bezieht. Besser — sowol hinsichtlich ihrer äussern Beglaubigung als ihres innern Werthes scheint mir die Nachricht zu sein, dass Platon in einer glücklichen Antwort auf einen ungeschickten Einwand des Antisthenes Letzterem das Auge für die Ideenwelt abgesprochen habe. (Simplic. in Categor. Schol. in Arist. 66 b. 45. David ibid. 68 b. 26. Ibid. 20. 2 a. Ammon. in Porphyr. Isag. 22 b. Tzetz. Chil. VII. 605.) Indessen ein völliges Vertrauen kommt doch auch hier — schon allein wegen der bei D. L. VI. 53 sich findenden Variationen — nicht auf. So gut die Geschichte an sich ist, so ist doch auch sie vielleicht nur gut erfunden. Was übrigens die antistheneische Ansicht selbst angeht: so sagt Schwartz Manuel de l'histoire de la phil. anc. p. 149 sehr richtig: on doit s'étonner de trouver des pareilles opinions dans un disciple de Socrate. Dessenungeachtet fehlt uns eigentlich der Beweis für Ritter's (II. p. 121. 5.) Behauptung, dass die kynische Lehre wie bei Aristoteles so bei Platon in geringer Achtung gestanden habe. Einige Uebereinstimmungspunkte gab es doch auch wirklich selbst zwischen Antisthenes und Platon.

Etwas anders als um die bisher Genannten steht es um das auch im Phaedon erwähnte Freundespaar, Eukleides und Terpsion, das den einrahmenden Dialog des Theaetet mit einander hält. Bei dieser Gelegenheit führen uns nämlich wenige leicht hingeworfene Züge nicht nur überhaupt das anmuthige Charakterbild zweier für den Sokrates und die Philosophie begeisterten Jünglinge vor, sondern näher auch ein solches, dem eine gewisse Congenialität mit platonischem Sinn und Streben durchaus nicht abzusprechen ist. Unter diesen Umständen gewinnen daher auch sowol die auf Eukleides Verhältniss zu Plato bezüglichen Sagen an Bedeutung, als auch die auf Ersteren in Plato's Dialogen vorausgesetzten Anspielungen [1]). Leider aber ist das eigentliche Resultat hier doch auch kein anderes, als in jenen früheren Fällen. Diese Anspielungen sowol wie jene

[1]) Unter jenen steht oben an die auf Hermodor (vgl. Zeller's Festprogramm zum 11. Aug. 1859 über ihn) zurückgehende Nachricht von Plato's und anderer Sokratiker Aufenthalt zu Megara unmittelbar nach dem Tode des Sokrates, (D. L. II. 106. III. 6.); unter diesen Sophist. 242 b. und vielleicht auch Rep. VI. 505 b. (Deycks, Bonn 1827.) Denn weder in Theaetet 185 c., Parmen. 131 b. oder gar im Euthydem ist eine Beziehung auf Eukl. zuzugeben. Aber auch in Betreff der beiden andern Stellen bin ich höchst zweifelhaft. Bei der Dürftigkeit unserer anderweitigen Nachrichten wäre es erwünscht, wenn wir jene Sophistenstelle als Zeugniss für Euklid ansehen dürften. Aber eben diese Dürftigkeit verhindert auch jede Zuversicht auf diese namenlose Anspielung. Darum äussere ich mich absichtlich so unbestimmt, wie es im Text der Fall ist. Denn Eukleides mit Prantl Gesch. d. Log. I. 37 zum Nominalisten machen, und als solchen dem Plato entgegensetzen, ist ganz verkehrt und willkührlich. Aber auch von einer Einwirkung wage ich nicht zu reden, die Plato, und durch diesen Heraklit auf Eukleides ausgeübt hätte, wie z. B. Zeller (G. d. gr. Ph. II. p. 174. 181. 182. 187. cf. Cic. Acad. IV. 42.) dies thut. Eben so wenig vermag ich trotz des von Zeller (Progr. p. 19 u. G. d. gr. Ph. II. 295.) Gesagten über den Anstoss hinwegzukommen, den mir die Erwähnung der „Tyrannen" giebt. Giebt man diesen Anstoss aber als berechtigt zu, so fällt dann sowol die fides des Hermodor, als auch Plato's megarischer Aufenthalt fort. Zu den bei Zeller Erwähnten, die keine Anspielung auf Euklid bei Plato anerkennen, könnte noch Groen v. Prinsteres l. l. p. 54 u. A. nachgetragen werden. Ueberweg (Untersuchungen u. s. w. p. 277 und Grundriss d. G. d. Ph. p. 63) denkt bei der Sophistenstelle an „einseitige Platoniker", was mir sehr unwahrscheinlich ist, oder etwa an Phaedo. Gegen ihn erklärt sich auch Brandis (kl. Ausg. p. 260).

Sagen scheinen mir nicht Erwiesenes zu enthalten, und nur die allgemeinste Vergleichung ihrer beiderseitigen Lehrmeinungen berechtigt uns zu dem einigermassen sichern Schluss, dass zwar eine Strecke weit die Wege des Platon und Eukleides zusammengingen, dann aber der philosophische Flug des Ersteren sich rasch aus dem Gesichtskreise seines minder begabten Mitschülers verlor.

Nenne ich jetzt noch den Phaedon, den Simmias und Kebes, sowie den treuen Kriton und die enthusiastischen Gestalten des Apollodor und Chaerephon, so erwerbe ich mir damit wohl das Recht, über andere untergeordnete Namen hinwegzugehn, um diese Beleuchtung des sokratischen Schüler- und somit platonischen Freundeskreises [1]) mit der Erwähnung des Isokrates zu beschliessen. Dieser eigenthümlichen Rednergestalt müssen aber um so mehr zwei Worte gewidmet werden, als sie streng genommen die einzige ist, bei der von einer nachweisbaren Wechselbeziehung zwischen ihr und Plato die Rede sein kann. Das günstige Prognostikon, welches Sokrates im Phaedrus dem Isokrates stellt, weist auf rednerische und vielleicht auch philosophische Auszeichnung hin, diese Hoffnung aber hat in Platon's Sinn Isokrates nicht in Erfüllung gebracht, wie aus dem Gesammteindruck seiner Reden hervorgeht. Polemische Beziehungen sowohl beim Isokrates auf Plato, als auch umgekehrt bei diesem auf Isokrates, ein Tadel philosophischer Politik und Bildung im Munde des Isokrates, und anderseits der Tadel einer zugleich unpraktischen und unphilosophischen Rhetorik bei Platon können daher im Allgemeinen nicht befremden [3]). Ich

[1]) Vergl. ausser der oft angeführten platonischen Prosopographie von Groen v. Prinsterer die xenophonteische von Cobet, und Zeller (l. l. p. 166 seq.)

[2]) Vergl. unsern I. Theil p. 73 und §. 5.

[3]) Vgl. Spengel über Platon und Isokrates in den Schriften d. Münchener Akad. 1856, der auf Sauppe's Bemerkungen in der Zeitschrift für Alterth. W. 1835 p. 403 seq. fortbauet. Die Variante εἴ τε statt des gewöhnlichen ἔτι τε in Phaedrus p. 279 a. ist sehr bedeutsam. Am evidentesten ist mir die Beziehung oder doch Mitbeziehung auf Platon in Isocr. ad Philipp. p. 84 ed. Steph. und im Panathenaic. 117 (wegen des Unrechtleidens) Hermanns (p. 382), Ueberweg's (p. 184 seq. und p. 255) und vollends

gestehe indessen, dass ich in Betreff der einzelnen Stellen auf beiden Seiten, namentlich aber in Betreff des platonischen Euthydemos (Schluss) äusserst zweifelhaft bin, zumal da auch der spätere Isocrates noch immer in Satz und Gegensatz manche Gemeinschaft mit Platon haben konnte und mochte, so unplatonisch er auch übrigens war.

So dürfen wir uns denn jetzt, von den Mitschülern des Plato zu seinen eigenen Schülern übergehend, demjenigen zuwenden, der unter allen Zeitgenossen, zu denen Platon in Beziehung stand, — nach seiner rein persönlichen, seiner formellen, litterarischen und philosophisch sachlichen Seite hin — für uns zugleich der interessanteste und der bekannteste ist, ich meine den Aristoteles.

Allerdings sind auch bei diesem Philosophen wieder dessen persönliche Beziehungen [1]) zum Plato schon im Alterthume der Gegenstand plumper Verkennungen, Uebertreibungen und Verläumdungen geworden: indessen die hierin liegende Beeinträchtigung unserer Ueberlieferung hebt sich doch gleichsam durch sich selbst auf: durch ihr eigenes Uebermaass trägt sie ihr Correctiv in sich. Mor. Carrière ist auf diesen Gegenstand in seiner geistvollen kleinen Schrift De Aristotele Platonis amico, ejusque doctrinae justo censore Göttingen 1837 eingegangen, und dasjenige Resultat, zu welchem er hier gelangt ist, darf wohl allem Wesentlichen nach als das gegenwärtig allgemein anerkannte Urtheil darüber angesehn werden. Er hat für Aristoteles in seinem Verhältniss zu Plato geleistet, was Boeckh in Betreff Xenophon's. Nur hätte er vielleicht noch vollständiger, als er es gethan hat, von dem Versuche abstrahiren sollen, diejenigen Anekdoten, in denen sich ein ungünstiges Verhältniss beider Philosophen abspiegelt, ein Verhältniss gewöhnlichster Rivalität, Undankbarkeit und Verstimmung, durch solche aufzuwägen, die ein günstiges voraussetzen. Denn leicht könnte es sein, dass dem Einen so wenig Beweiskraft zukäme,

Suckow's (Form der plat. Schr. p. 103 u. 499 seq.) abweichenden Darstellungen kann ich nur wenig zustimmen.

[1]) Vgl. besonders Stahr Aristoteles I. p. 40 seq. p. 178. 180. dazu Nachträge II. p. 285. Ritter III. p. 4. Ritter et Preller p. 295. not. d. Brandis Aristoteles p. 50. Schwegler G. d. gr. Ph. p. 158 Zeller u. A.

wie dem Andern [1]). Jedenfalls die festen Anhaltspunkte für eine authentische Würdigung liegen nicht sowohl hierin, als vielmehr in Thatsachen allgemeinerer Art und festerer Begründung. Auf der einen Seite hat man allerdings die ebenso bedeutsame wie prägnante Geistes- und Richtungsverschiedenheit beider Philosophen zu beachten, die lange Dauer ihres persönlichen Zusammenlebens, vielleicht auch die besonderen Umstände, die dessen Beginn begleiteten, sowie endlich die von Aristoteles, wie es scheint, in anerkennenswerthester Weise befolgte Maxime, der sachlichen Wahrheit den Vorzug vor der persönlichen Rücksicht zu geben [2]). Und schon diese Thatsachen — sowohl jede derselben einzeln, als auch alle zusammen genommen — verbieten uns, eine gleichmässig fortdauernde, vielleicht gar unbedingte und schülerhafte Abhängigkeit von Plato bei Aristoteles vorauszusetzen. Folgen wir einer auf die gewöhnliche Ueberlieferung gestützten Annahme, so war Plato gar nicht in Athen, als Aristoteles zuerst diese gemeinsame Bildungsstätte des ganzen Hellas betrat. Wahrscheinlich brachte er schon aus dem väterlichen Hause gewisse wissenschaftliche Inclinationen und Antipathien — vor Allem nach der naturwissenschaftlichen Seite — mit, die er allein aus dem Unterricht des Plato wohl nicht entnommen haben mochte. Und jedenfalls entwickelte sich seine selbstständige und vom Plato verschiedene Eigenthümlichkeit — sei's für sich allein, sei's unter dem ausschliesslichen Einflusse des Plato, sei's auch unter den miteingreifenden Eindrücken noch anderer Lehrer — während eines Zeitraums, der den Plato aus einem kräftigen Manne zum hochbetagten Greise, den Aristoteles aber aus einem her-

[1]) Eine Zusammenstellung der sogenannten dissidia zwischen Plato und Aristoteles gab schon Patricius Discussiones peripateticae Basel 1581 namentlich p. 3. lin. 40—4. lin. 30. Ein günstiges Verhältniss setzen Anekdoten voraus, wie die, nach welchen Plato Aristoteles Haus als Haus des Lesers, ihn selbst als „Geist" seines Unterrichts, ohne den die übrige Zuhörerschaft taub sei, durch den ihm aber die Abwesenheit der übrigen ersetzt werde, bezeichnet haben soll, die Bemerkung, dass Aristoteles des Zaums bedürfe u. A.

[2]) Eine Beziehung auf Stellen wie Republ. X. 595 liegt, wie schon Ammonius bemerkt, in Stellen wie Nicom. Ethic. I. 6. (cf. Zell. ad. l.) coll. Eudem. Eth. I. 8. Magna Moral I. 1. und Metaph. XIV. 8. vor.

anreifenden Jünglinge zum erfahrenen Manne machte — vollständig zu jener Gestalt, die uns als eine fertiggewordene aus fast allen einzelnen Schriften des Aristoteles in ziemlich gleichmässiger Weise entgegentritt. So gewiss uns nun aber alles dieses verbietet, eine Abhängigkeit des Aristoteles von Plato in dem eben angegebenen Sinne und Umfang anzunehmen, so wenig braucht desswegen doch diesem Verhältnisse irgend ein Moment von Schärfe und Bitterkeit, Undankbarkeit oder Empfindlichkeit beigemischt gewesen zu sein. Denn wenn Jemand dies um der aufgeführten Gründe willen behaupten wollte, so würde man jeden der letzteren durch einen mindestens eben so schwer wiegenden Gegengrund aufzuwägen im Stande sein. Denn von der andern Seite tritt der Verschiedenheit in der Richtung beider Philosophen der gleich edle Charakter ihrer Persönlichkeit gegenüber; dem bekannten „amicus Plato, magis amica veritas [1]" jenes schöne Lob aus dem aristotelischen Elegienfragmente, nach welchem der Schlechte den Plato auch nicht einmal zu loben das Recht haben soll [2]; den durch die lange Dauer ihres Zusammenlebens sich unabweislich herausstellenden Modificationen des Abhängigkeitsverhältnisses der unleugnbar vorhandene und auch vom Aristoteles oft nachdrücklich hervorgehobene Zusammenhang zwischen seiner und des Meisters Lehre, sowie endlich den Umständen bei Beginn dieses Zusammenlebens die einfache und doch so vernehmlich redende Thatsache, dass gleich nach Plato's Tode Aristoteles — in Gemeinschaft mit dessen zweiten Nachfolger im akademischen Amte — Athen verlassen hat [3]. Hiernach können wir

[1]) Man übersehe dabei doch auch nicht, dass Aristoteles Liebe zur Wahrheit seiner Liebe zum Platon nicht allein zur relativen Begränzung, sondern zugleich auch zur tiefsten Begründung und fortdauernden Befestigung dienen musste. Eben weil er so viel Wahrheit bei Plato fand, liebte er in jener auch diesen mit.

[2]) Das Prädik. ὁ γενναῖος Πλάτων in de mundo 7. wird als Anhaltepunkt mitbenutzt, um diese Schrift als unächt zu erweisen. In den problemen 30 — wenn anders und soweit sie aristotelisch sind — wird Plato als Melancholicus bezeichnet. Des Vorfalls zwischen Plato und Aristipp haben wir oben nach der Rhetorik gedacht. Sonst ist mir in den Schriften des Aristoteles nichts auf die Person Platons Bezügliches aufgestossen.

[3]) Politische Constellationen können diesen Entschluss mitbestimmt ha-

mithin gar nicht anders urtheilen, als dass Plato für Aristoteles den eigentlichen und innerlichen Mittelpunkt seiner athenischen Lehrzeit bezeichnet habe, auch wenn Aristoteles gewiss nicht in der enthusiastischen Weise sich seinem Lehrer hingegeben haben mag, mit welcher dieser den Sokrates aufnahm, auch wenn er noch bei Lebzeiten des Plato sich diesem nicht nur innerlich, sondern auch äusserlich selbstständiger gegenüber und zur Seite gestellt haben sollte, als Plato es vielleicht je in Beziehung zum Sokrates geworden ist.

Dem eben Entwickelten entspricht es vollständig, wenn auch in litterarischer Hinsicht die Thätigkeit des Aristoteles, wie wahrscheinlich ist, in einer Weise begonnen hat, die einerseits zwar eine gewisse Rivalität des Aristoteles mit Plato, sowie eine bedeutsame Differenz von diesem, anderseits aber, und grade auch in dieser Differenz und Rivalität zugleich den genauesten Anschluss des Aristoteles an Plato, die unzweifelhafteste Anerkennung des Schülers gegen seinen Meister voraussetzt.

Ich gehöre nicht zu denjenigen, die über jeden Buchstaben des Alterthums klagen, der für uns durch der Zeiten oder Menschen Ungunst verloren gegangen ist [2]. (Vgl. Theil I. p. 79. not. 1.) Dennoch kann auch ich nicht umhin, mehr noch als manches Andere, mehr z. B. als die Einbusse, die wir an des Aristoteles Politien, oder an dessen zur Geschichte der Philosophie gehörigen Schriften erfahren haben, den Untergang der

ben: den alleinigen Grund haben sie aber gewiss nicht abgegeben. Noch viel weniger gilt dies aber von einer Verstimmung über die auf Speusipp gefallene Wahl, welche man bei Xenocrates und Aristoteles vorausgesetzt hat. (Stahr. I. p. 74.)

[1]) Grade auch hier lässt eine Vergleichung des Schicksals der aristotelischen und der platonischen Werke. Etwas von jener literargeschichtlichen Providenz ahnen, die ich überall vorauszusetzen geneigt bin.

[2]) Ueber die Aristotel. Dialoge im Allgemeinen siehe Brandis Aristot. bes. not. 126. 127. 128. 131—40. Val. Rose (s. u. p. 72. not. 1.) bes. p. 104—112. Creuzer Wiener Jahrb. 1833. p. 203. Krische Göttinger Gelehrten. 1834. p. 1853. und in seinen Forschungen p. 312—21. bes. p. 18. 304. Ritter p. 24. not. 2. Carrière de Arist. Plat. am. 58. Zeller, II. 2. p. 45 seq. Stahr I. 187. II. 108. Müller fragm. hist. II. u. scr. rer. Alex. praef. p. V. u. A. die bei den hier Angeführten nachgewiesen werden.

aristotelischen Dialoge zu beklagen, und zwar vor Allem desswegen: weil diese uns die Productivität des aristoteleischen Geistes von einer so gut wie ganz neuen Seite zeigen würden, und zwar von einer Seite, die zu Platons schriftstellerischer Art die genaueste Correspondenz documentiren würde. Indessen reichen doch auch hier die auf uns gekommenen Nachrichten und Fragmente aus, um unsern Verlust, ich will allerdings nicht sagen, zu ermässigen oder gar zu ersetzen, aber doch zum mindesten in den wahren Gränzen seines Umfangs erkennen zu lassen.

Unter den Schriften, welche dem Aristoteles in den verschiedenen Verzeichnissen [1]) übereinstimmend beigelegt werden, und welche auch sonst sich durch alle Zeichen der Aechtheit gegen moderne Zweifelsucht sicherstellen, befinden sich sieben, welche ausdrücklich als Dialoge characterisirt werden, von vier andern ist es höchst wahrscheinlich, und von noch mehreren

[1]) Wir besitzen bekanntlich drei derartige Verzeichnisse, deren ursprünglicher Kern wahrscheinlich bis in's Zeitalter der alexandrinischen Gelehrsamkeit, jedenfalls bis in eine Epoche hinaufreicht, wo die aristotelischen Schriften dem allgemeinen Gebrauch noch keineswegs in der gegenwärtigen Anordnung vorlagen. Dennoch reichen dieselben für sich nicht aus, um über Aechtheit sowohl der vorhandenen als auch der untergegangenen Schriften zu entscheiden. Sie legen einen durchaus zufälligen Character ihrer Entstehung an den Tag, haben ganz das Ansehen von Aufzeichnungen aristotelischer Rollen, wie dieselben sich in einer der grösseren öffentlichen Bibliotheken vorfanden, und stimmen eben so wenig unter sich als mit unserer gegenwärtigen Zusammenordnung durchgehnds überein. Weder je eins von ihnen noch auch die Combination aller drei löst daher für sich allein die ebenso schwierige wie wichtige Aechtheitsfrage. Dessen ungeachtet erledigt sich diese leicht, falls man nur zuerst die unzweifelhaft ächten sowol wie unächten Schriften aussondert, von welchen beiden Arten in der That keine ganz geringe Anzahl vorliegt, und dann nach diesen beiden Seiten hin den Rest der übrigen vergleicht, die, in verschiedener Abstufung, etwas vom Aristoteles haben, ohne doch ganz oder überhaupt von ihm zu sein. Je wichtiger eine uns erhaltene Schrift, je bedeutsamer ein überlieferter Schrifttitel ist, mit desto grösserer Sicherheit vermögen wir auf diese Weise die Aechtheit zu constatiren, und alle Anforderungen der Kritik zu erfüllen, ohne in jene masslose Species zu verfallen, durch die Val. Rose den Werth seiner, wenn auch schwerfälligen, doch immer höchst gelehrten und scharfsinnigen Abhandlung De Arist. librorum ordine et auctoritate, Berlin 1854, bedauerlicherweise beeinträchtigt hat.

zum mindesten möglich [1]). Es genügt bei der Mehrzahl, namentlich aus den beiden ersten Klassen, die Titel derselben mit dem aus ihnen und über sie uns Erhaltenen zusammenzustellen, um daraus die nach Form und Inhalt bedeutsame Abweichung dieser Schriften von dem uns erhaltenen Stamm der aristotelischen Werke [2]), in dieser die Annäherung an das platonische

1) Jene 7 sind der Eudemus, Sophistes, Gryllus, Erotikos, das Symposium, Menexenus, Nerinthus (Korinthios). Dann folgen der Politikos, π. δικαιοσόνης, π. τ. ποιητῶν, π. φιλοσοφίας. Und endlich Protreptikos, π. πλούτου, π. παιδείας, π. εὐγενείας, π. εὐχῆς, π. βασιλείας πρός τ. 'Αλέξανδρον, π. τ. 'Α. ἤ περὶ ἀποκιῶν.

2) Den Dialogen des Plato steht man wie den Gliedern einer antiken Trilogie gegenüber, innerhalb deren jedes einzelne Glied zugleich für sich künstlerisch abgerundet ist, und über sich hinaus auf die andern weist. Dagegen die uns erhaltenen Werke des Aristoteles verknüpfen sich wenigstens in diesem Sinne nicht unter einander, und sie gewähren uns auch überhaupt nicht den Eindruck einer künstlerischen Schönheit, sondern es sind „durch ihre Schmucklosigkeit geschmückte" Abhandlungen aus den verschiedensten Gebieten der Wissenschaft, denen man zwar durchgehnds die gelehrte Betriebsamkeit, den spekulativen Wissensdurst und eine, wie durch lange geistige Gymnastik im Denken und Dartsellen gleich sehr erstarkte Virtuosität ihres Verfassers anfühlt, bei denen Dieser es aber doch nur in den seltensten Fällen nicht für überflüssig gehalten hat, seinen Leser auch noch durch künstlerische Reize oder sittliche Anregungen für sich zu gewinnen. Fast alle oder doch die bedeutendsten unter den uns vorliegenden Schriften des Aristoteles besitzen einen ungekünstelten und einfachen Styl, der der Regel nach männlich kurz und gedrungen, zuweilen und nach Maassgabe des Bedürfnisses doch aber auch umständlich und weitläuftig ist. Sie besitzen einen unerschöpflichen Reichthum von feinen, treffenden, originellen Beobachtungen, die von allen Seiten her gesammelt, und oft auf das Lichtvollste geordnet sind. Sie haben auch sonst noch eine Reihe von Vorzügen, in Betreff deren man das treffende Urtheil von Wilhelm v. Humboldt in seiner Kawisprache p. CCL nachsehn mag. Aber selten finden sich nun doch in ihnen neben den angedeuteten Vorzügen auch solche Stellen, in welchen die wissenschaftliche Begeisterung, welche an sich dem Aristoteles gewiss nicht gefehlt hat, auch äussere Gestallt gewinnt, in welcher Aristoteles sich zu einer wärmeren Färbung erhebt, und selbst ergriffen, Gemüth und Fantasie seines Lesers zu ergreifen unternimmt. Solche sehr vereinzelt vorkommende Stellen, wie z. B. die von dem hohen den Menschen Gott ähnlich machenden Werthe der theoretischen Beschäftigung lassen uns in dem uns erhaltenen Aristoteles den uns Verlorengegangenen, in dem Verfasser von gelehrten Abhandlungen den kunstvollen Dialogenschreiber ahnen. Und zur Be-

Vorbild, neben letzterer aber auch die zum Theil bis zur Polemik gesteigerte Abweichung von dem Vorbilde wahrzunehmen[1]). Gern glauben wir es dem Basilius magnus[2]), dass Aristoleles wie Theophrast allmälig ihres Mangels an „platonischen Grazien“ inne, und in Folge davon des Wetteifers mit Plato müde geworden seien: leicht überzeugt man sich auch davon, dass einzelne der Modificationen, durch die sich Aristoteles Kunst

stärkung solches Eindrucks können dann weiter auch noch solche vereinzelte Fragmente, wie namentlich die bei Plutarch (ad Apollon. 115), Sextus Empiricus (adv. Math. IX. 20) und Cicero (de natura Deorum an mehr denn einem Orte) vorkommenden dienen, aus denen es uns zum Theil ganz platonisch anweht.

1) Ausser der Verwandschaft und Gleichheit, welche in Betreff einzelner platonischer und aristotelischer Dialogentitel stattfindet, beachte man die besondere Beziehung, die der Eudemus zum Phaedon, der Nerinthus zum Gorgias gehabt zu haben scheint. Nachahmung des Platon und Geltendmachung seiner eigenthümlichen Richtung scheinen wie überhaupt so auch sonderlich in dem Verhältnisse dieser beiden Dialoge des Aristoteles zu den entsprechenden des Plato einander so ziemlich die Wage gehalten zu haben. Vergleiche ich die aristotelischen Dialogfragmente mit den übrigen Schriften des Aristoteles, so kommen sie mir, wie eben bemerkt, platonisch vor: aristotelisch dagegen, wenn ich sie mit Plato's Dialogen zusammenhalte. Ein gewisses polemisches Moment gegen Plato mag auch in der, wie es scheint, so besonders nachdrücklichen Bewunderung des Homer verborgen liegen (s. u. p. 76 not. 2); und nicht weniger vielleicht könnte in demjenigen, was Aristoteles über Alexamenos und Sophron gesagt haben soll, eine Einschränkung von Plato's schriftstellerischer Originalität zu liegen scheinen. (Athen. XI. 112. D. L. III. 48. Brandis l. l. not. 135 b.) Indessen zuverlässig sind diese und ähnliche Vermuthungen nicht: und um so weniger, da anderseits Züge, wie das von dem — mit Aristoteles Nerinthus in irgend welchem Zusammenhange Stehenden — Korinthius bei Themist. orat. IV. p. 116 b. Aristoteles Pietät gegen Plato bestätigen würde.

2) Die interessante Stelle in Epist. 167 lautet: τῶν ἔξωθεν φιλοσόφων οἱ τοὺς διαλόγους συγγράψαντες Ἀριστοτέλης μὲν καὶ Θεόφραστος, εὐθὺς αὐτῶν ἥψαντο τῶν πραγμάτων, διὰ τὸ συνειδέναι ἑαυτοῖς τῶν Πλατωνικῶν χαρίτων τὴν ἔνδειαν. Πλάτων δὲ τῇ ἐξουσίᾳ τοῦ λόγου ὁμοῦ μὲν τοῖς δόγμασι μάχεται, ὁμοῦ δὲ καὶ παρακωμῳδεῖ τὰ πρόςωπα· Θρασυμάχου μὲν τὸ θρασὺ καὶ ἰταμὸν διαβάλλων· Ἱππίου δὲ τὸ κοῦφον τῆς διανοίας καὶ χαῦνον· καὶ Πρωταγόρου τὸ ἀλαζονικὸν καὶ ὑπέρογκον· ὅπου δὲ ἀόριστα πρόςωπα ἐπεισάγει τοῖς διαλόγοις, τῆς μὲν εὐκρινείας ἕνεκεν τῶν πραγμάτων κέχρηται τοῖς προςδιαλεγομένοις, οὐδὲν δὲ ἕτερον ἐκ τῶν προςώπων ἐπειςκυκλεῖ ταῖς ὑποθέσεσιν, ὅπερ ἐποίησεν ἐν τοῖς Νόμοις.

von der des Plato unterschied, nicht grade auf des Ersteren Seite das Uebergewicht an künstlerischer Einsicht und Weisheit voraussetzen lassen [1]), dennoch aber wird es wohl seine Richtigkeit gehabt haben mit der anmuthigen Fülle und dem goldenen Fluss der aristotelischen Rede, welche mit Beziehung auf die Dialoge erwähnt werden [2]), und für die wir allerdings in dem erhaltenen Stamme der aristotelischen Schriften nichts völlig Entsprechendes antreffen, dennoch wird überhaupt Aristoteles wohl nicht ganz weder hinter seinem Vorbilde zurückgeblieben noch von demselben abgewichen sein. Denn selbst nach der sachlichen Seite der Dialoge hin können wir auch jetzt noch gleichsam wie aus der Ferne errathen, wie bezeichnend Aristoteles in denselben sowol auf die socialen Lebens- und Gedankenkreise seines Volkes [3]), als auch auf die Tagesereignisse und politischen Verhältnisse seiner Zeit [4]) eingegangen sein, wie treffend und sinnreich er die einzelnen Künste und Wissenschaften wie ihrer Enstehungsgeschichte, so auch ihrer allge-

1) Cicero ad Attic. IV. 16. bezeichnet das Vorausschicken von prooemien als dem Beispiel der „exoterischen“ Schriften des Aristoteles nachgebildet. Man weiss aber, wie äusserlich er selbst in der Ausarbeitung dieser Prooemien verfahren ist. Ad famil. I. 9. wird die disputatio ac dialogus, d. h. die disputandi per dialogum ratio im Allgemeinen als Aristoteleus mos bezeichnet. Näher heisst es ad Attic. XIII. 1. 5. so, wenn von dem Verfasser sermo ita inducitur ceterorum, ut penes ipsum sit principatus. Vgl. ad Quint. V. 3. Wenn diese Manier allgemeines Princip des Aristoteles war, so war das nach dem früher Bemerkten (Theil I. p. 12. 76.) eine unzweifelhafte Schwäche des aristotelischen Dialogs. Indessen man traue dem Cicero doch auch in Betreff solcher Angaben nicht allzuviel.

2) ad Attic. II. 1. ist von den pigmentis, de invent. II. 2. von der kurzen Prägnanz, Top. I. von der unglaublichen Fülle und Lieblichkeit des Aristoteles die Rede.

3) Erotikos, Gastmahl, und die Aechtheit vorausgesetzt, auch die Schrift über den Adel gehört hierher.

4) Auf diese Rubrik beziehn sich namentlich Politikos, Gryllos, Eudemus, die beiden Alexanders Namen tragenden Dialoge und der von der Gerechtigkeit. Im letzteren klagte ein Unterredner über den durch die Macedonier veranlassten Fall von Athen, im Gryllos handelte es sich um den tapfern, bei Mantinea gefallenen Sohn des Xenophon, der Cyprier Eudemus gehörte zu Dions Freunden, die zur Befreiung von Sicilien mitwirkten und blieb in einem Treffen bei Syrakus.

meinen Aufgabe nach beleuchtet haben [1]), und endlich, wie sorgsam er bemüht gewesen sein mag, Anwendungen und Anknüpfungen für sein System auch in den praktisch-populären, dichterischen und religiösen Anschauungen nachzuweisen [2]). Je höher aber hiernach nun überhaupt der Werth der aristotelischen Dialoge steigt, desto interessanter hätte auch ihre genauere Zusammenstellung mit den Platonischen ausfallen müssen.

Indessen alles Persönliche und Litterarische, was den Plato und Aristoteles betrifft, hat doch nur zurücktretende Bedeutung gegen ihre Zusammenstellung in rein sachlicher und philosophischer Hinsicht. In dieser Hinsicht werden wir aber den Aristoteles sowohl als Berichterstatter über die platonische Philosophie als auch als deren Schüler, Fortbildner und Gegner zu betrachten haben.

Was zunächst den aristotelischen Bericht über Platon betrifft, so kann im gewöhnlichen Wortsinne weder dessen Genauigkeit, noch dessen Vollständigkeit einem gegründeten Tadel unterliegen. Denn unzählige Male berührt Aristoteles Platonisches, so dass dieses, in der That, den eigentlichen Ausgangspunkt und die Voraussetzung seines ganzen Philosophirens abgiebt; fast alle Dialoge des Plato, die auch wir für ächt halten, nennt Aristoteles ausdrücklich; fast alle Hauptlehren desselben berücksichtigt er [3]) und in Rücksicht auf diese ersten nächstliegenden Beziehungen bekenne daher auch ich mich ganz zu der nicht selten aufgestellten Thesis: Aristoteles Platonem recte intelligere et potuit et voluit [4]). Indessen wenn man bei die-

[1]) Man denke an den Sophist, Gryllos, π. ποιητ., π. φιλ. Protrept. π. παιδείας.

[2]) Ueber homerische Beziehungen äussern sich Plutarch (non posse suaviter etc. 13 coll. Val. Rose l. l. p. 107.) und Dio Chrys. or. 52. Mythische lagen namentlich beim Eudemus, Nerinth, Menex., π. εὐχῆς nahe. Vgl. auch D. L. VIII. 57.

[3]) Denkt man an Einzelnes, wie z. B. die Idealzahlenlehre, so hat es sogar den Anschein als ob wir Plato noch vollständiger aus Aristoteles als aus ihm selbst kennen lernten. Wie weit dieser Schein begründet ist, wird der weitere Verlauf des im Text Gesagten zeigen-

[4]) Vgl. die nach Gesichtspunkt und Resultat zum Theil verschiedenen Zusammenstellungen von Plato betreffnden Stellen des Aristoteles bei Tren-

sem potuit nicht nur an die äusseren Umstände, sondern zugleich an die innere Disposition des Aristoteles denkt, so wird man dadurch verhindert, unbedingt und in jedem Sinne diese Thesis zu vertheidigen. Denn nicht nur ein mit Bewusstsein erfasster und nicht selten ausgesprochener Grundsatz, sondern gradezu eine psychologische Nothwendigkeit scheint es bei seiner ganzen Persönlichkeit für den Aristoteles gewesen zu sein, wie seine systematischen Erörterungen mit einem historischen Rückblick einzuleiten und zu begründen, so auch seine historischen Betrachtungen in den fertig und fest vorausgesetzten Kategorien seines Systems anzustellen. Und diese beiden Gewohnheiten, wiewohl sie offenbar und ohne Frage einerseits die ganze Stärke des Aristoteles involviren, so haben sie anderseits in meinen Augen doch auch eine starke und unverkennbare Schattenseite[1]). Jene historischen Rückblicke vor den eigenen Auseinandersetzungen haben dem Aristoteles nicht ohne Grund den ehrenvollen Beinamen eines Vaters der Geschichte der Philosophie erworben[2]). Nichtsdestoweniger haben eben dieselben ihm aber auch nicht selten den gleichfalls nicht ganz grund-

delenburg Plat. de ideis et numeris doctrina ex Aristot. illustr., Leipzig 1826, bes. p. 10.; Zeller, Platon. Studien, Tübingen 1839. III. Die Darstellung der plat. Philos. bei Arist. bes. p. 201 seq., Suckow (a. a. O. p. 49—101), Ueberweg Unters. u. s. w. p. 131—184. 202—9. u. A., Bournot's Aristotelis Platonica opuscula, Putbus 1853, kenne ich nur aus Anführungen. An die auf Plato bezüglichen Titel für uns verlorner Schriften des Aristot. will ich nur deswegen erinnern, um auch dadurch jeden Angriff auf die Vollständigkeit des Aristotelischen Berichts abzuschneiden.

1) Eine solche Verflechtung des historischen Berichts mit der philosophischen Kritik, wie Aristoteles sie hat, beeinträchtigt gleich sehr die beiden dabei in Frage kommenden Seiten: den Bericht, weil sie fast unwillkürlich eine Verkennung der eigenthümlichen Absicht, eine Auflösung und Veränderung des urkundlichen Zusammenhangs enthält, und die Kritik, weil sie das zu kritisirende Object nicht rein und rund genug vor sich hinstellt. Indessen dieser Fehler ist auch wirklich leichter zu tadeln als zu vermeiden. Oder woher hätten ihn sonst selbst ein Kant, Hegel, Herbart, Schleiermacher u. A. gelegentlich begangen? Nur wo der eigene Standpunkt so sehr aus der Geschichte hervorgegangen ist, wie bei Leibnitz, und nur wo die historischen Andeutungen so sehr typisch und in künstlerischer Allgemeinheit gehalten sind, wie bei Plato, ist man einigermassen gegen denselben gesichert.

2) So nennt ihn z. B. Trendelenburg de ideis p. 3.

losen Vorwurf zugezogen, als ginge sein eigener Standpunkt nur aus der Reflexion auf frühere Meinungen und durch Abstraction von diesen hervor, ja, als debattire er oft nur über Fremdes hin und her, ohne sich selbst zu entscheiden. Und ebenso: jene Beurtheilung fremder Standpunkte nach den eben so scharf erfassten wie rückhaltslos gehandhabten Gesichtspunkten des eigenen trägt ausserordentlich viel zur sicheren Richtung und consequenten Durchführung der aristotelischen Polemik bei, aber über dem Streben nach diesen Eigenschaften verletzt die Letztere nicht selten — zuweilen freilich nur scheinbar, zuweilen aber doch auch wirklich und in höchst auffallender Weise — die noch höher anzuschlagenden Gesetze der Gerechtigkeit. Meisterhaft versteht es Aristoteles oft, Anklänge der eigenen Lehre in der früheren Zeit, bei Männern und auf Gebieten nachzuweisen, wo man sie zuerst gar nicht sucht, und hernach doch anerkennen muss. Ebenso unerbittlich straft er aber auch oft jede und auch die allergelindeste Abweichung der Andern nicht nur von seinen Ansichten selbst, sondern auch von der äusseren Formulirung derselben. Und immer ist sein eignes System der als fest vorausgesetzte Punkt, auf den er — in Lob und Tadel — alles zurückbezieht. Auf wichtige Fragen findet er Antworten, wo das gewöhnliche Auge sie nicht entdeckt. Früher gegebene Antworten bezieht er aber auch oft Fragen, die, wenigstens so wie er sie fasst, mit jenen Antworten nichts zu thun hatten. Hierauf führe ich alle die Differenzen zurück, die uns bei dem Lesen der Aristotelischen Schriften zwischen der in diesen gegebenen Darstellung des Platon und Diesem an und für sich entgegentreten. Handelte es sich dabei nur um einen Unterschied in dem ganz allgemeinen, namentlich litterarischen und ästhetischen Eindruck, den wir hier und da erfahren [1], so hätte das am Ende nicht viel auf sich. Es han-

[1] Diese Seite bespricht Zeller treffend l. l. p. 199. Aus Aristoteles bekommen wir ein ganz anderes Bild der Platonischen Philosophie als aus den Platonischen Werken. Vieles hier mit grossem Nachdruck Vorgetragene ist dort fast übergangen; Anderes, wovon sich hier kaum Anklänge schwache zu finden scheinen, tritt bei Aristoteles in den Vordergrund; einzelne Lehren, die schon im Ausdruck auffallend mit der Aristotelischen Terminologie übereinstimmen, und die wir in Plato's Schriften vergeblich suchen, werden

delt sich zwischen Plato und Aristoteles aber, in der That, um die von der Identität der allgemeinsten Grundlage aus sich entwickelnde höchst characteristische Verschiedenheit zweier Weltanschauungen, die wie zwei Hauptäste aus einer Wurzel von unten auf auseinandergehn[1]). Da es sich nun aber um etwas so Grosses in dem Unterschiede zwischen Beiden handelt, und da dieser Unterschied zugleich so wohlerklärlich und aus der Natur der Sache selbst hervorgehend ist, so muss man nicht in kleinlicher Weise über Aristoteles platonische Kritik zu Gerichte sitzen, wie dies z. B. Schleiermacher thut, wenn er von einer schulmeisterlichen Behandlung des Plato durch Aristoteles redet, (III. 1.588.) und vollends Baco, wenn er den Aristoteles mit einem Sultan vergleicht, der seines Leben sund seiner Herrschaft nicht eher sicher zu sein glaube, als bis er seine Brüder getödtet habe. Man begeht damit gegenüber Aristoteles ja genau denselben Fehler, den man Diesem in Betreff Platon's vorwirft. Mit Platonischer Gerechtigkeit muss man Aristoteles Urtheil über Platon prüfen und man wird dann zwar dem Aristoteles nicht den Preis vor dem Platon ertheilen, doch aber auch nicht Jenen um Dieses willen beeinträchtigen und zurücksetzen. Die interessante Differenz zwischen Beiden muss aufgedeckt werden, aber dieselbe darf ebensowenig als ein unbedingter Gegensatz, wie als eine zufällige und in die höhere Einheit leicht auflösbare erscheinen. Jedenfalls aber rede man nicht sofort von persönlicher Böswilligkeit oder Beschränktheit, wo doch ein in der Sache selbst liegender Unterschied entweder das ausschliesslich treibende oder doch das vorwiegend bestimmende Moment ist. Plato selbst würde dem Aristoteles unbedingt jede Polemik entweder gedankt oder doch verziehen haben, die mit einer sachlichen Bereicherung und Berichtigung verbunden gewesen wäre — dafür bürgt uns mehr noch als das Beispiel seiner eigenen, zum Theil recht nachdrücklichen Polemik gegen Andere — denn allerdings eine solche findet sich nicht selten auch bei Solchen, die doch selbst

ihm zugeschrieben, das ganze System erscheint uns des idealen Glanzes, den ihm Platon so gerne giebt, entkleidet und auf abstrakte Dogmen zurückgeführt."

[1]) Vgl. Trendelenburg's oben (p. 36. not. 1.) angeführten Aufsatz p. 14.

unglaublich empfindlich gegen fremde Angriffe sind — also mehr noch als jenes eigene Beispiel des Plato bürgt uns das Ethos seines ganzen Philosophirens dafür. Und solche rein sachliche Vorzüge kommen dem Aristoteles allerdings zuweilen im Vergleiche mit Plato zu. Aber ich sage zuweilen, nicht aber immer, oder auch nur in der Regel. Desswegen muss man den Aristoteles gegen unbefugte Tadler in Schutz nehmen, so lange, wenigstens nach eignem Dafürhalten, der sachliche Vorzug vor Plato auf seiner Seite ist. Jenseits dieser Gränzen muss man aber wiederum eifersüchtig darüber wachen, dass vom platonischen Interesse auch selbst an Aristoteles nichts vergeben werde. Und dabei kommt allerdings ein Umstand dem Plato mehr noch zu statten als dem Aristoteles. Plato nämlich wird nur dann hinlänglich tief und seiner eigenen Absicht entsprechend aufgefasst, wenn man ihn nicht „nur buchstäblich" auffasst, aber die kunstvolle Einrichtung seiner Schriften giebt uns auch wirklich, wie wir gesehn haben, ausreichende Anweisung für ein solches Hinausgehen über den Buchstaben. Bei Aristoteles aber drängt uns nicht selten die gegenwärtige Gestalt seiner Schriften den Zweifel auf, ob sie ein durchaus treues und genügendes Bild von der eigentlichen Meinung und Absicht des Aristoteles ist, und namentlich auch darüber, in wieweit und ob überhaupt Aristoteles selbst diese Gestalt der allgemeinen Veröffentlichung für würdig und fähig erklärt hat.

Schon über die Genesis des platonischen Standpunkts reflectirt Aristoteles an mehr denn einer Stelle [1], seinem oft bezeugten Grundsatze treu: dass wir nur dann eine Sache wirklich wissen, wenn wir ihre Entstehung begreifen und gleichsam nacherzeugen. Und was er zu diesem Ende über Plato beibringt, ist im Allgemeinen auch ganz wohl zutreffend [2], wenn auch die

[1]) Metaph. I. 6. XIII. u. fol.

[2]) Nach Aristoteles bildete sich Platons Anschauung so, dass er zunächst von der Wahrheit des heraklitischen Flusses ergriffen war, und denselben anerkannte, — nur nicht in der von Heraklit gelehrten Allgemeinheit, sondern in Einschränkung auf die sinnliche Welt. Zu dieser Einschränkung bestimmte ihn aber die von Sokrates empfangene und aller Wissenschaft für unerlässlich geachtete Tendenz auf Begriffsbestimmung, welche für die Welt des heraklitischen Flusses zwar aufgegeben werden musste, grade dadurch

Darlegung des Einzelnen zum Theil etwas äusserlich und mechanisch verfährt. Kömmt es doch zum Theil so heraus, als wäre Plato wirklich nur der glückliche und geschickte Combinator und Compensator der betreffenden pythagoreischen, heraklitischen, sokratischen, eleatischen und anderweitigen Elemente gewesen, ohne dass dabei auf seine persönliche Eigenthümlichkeit und Ursprünglichkeit ausreichende Rücksicht genommen zu werden scheint. Indessen mehr noch die Darstellung als die Absicht, mehr noch den Wortlaut als den eigentlichen Sinn des Aristoteles möchte ich hierfür in Anspruch nehmen. Man halte sich nur immer genau in denjenigen Gränzen, die der jedesmalige Zusammenhang der über Plato's Genesis berichtenden Stelle vorschreibt, und man wird jenen Aristoteles bedrohenden Schein der Aeusserlichkeit mehrfach entweder zu vermindern oder doch zu entschuldigen im Stande sein.

Im Allgemeinen trägt diese die Genesis des platonischen Standpunktes betreffende Reflection, wie nicht übersehn werden darf, nicht sowohl den Character einer biographischen Aufzählung der jenen Standpunkt erzeugenden Factoren als vielmehr den einer logischen Anordnung derselben. In einem einzelnen, und zwar in einem zur Ideenlehre gehörigen, nicht unwesentlichen Punkte ist indessen auch das Erstere der Fall. Da unterscheidet Aristoteles ausdrücklich ein Früher und ein Später der Behauptung und Betrachtungsart Plato's und diese Unterscheidung müssen wir sofort hier, und zwar als einen Beweis für die wenigstens intendirte Sorgsamkeit des aristotelischen Berichtes beachten, wennschon wir auf die nähere Bedeutung des Unterschiedenen noch nicht eher eingehn können, als bis wir uns überhaupt Dasjenige, was Aristoteles als den fertigen Bestand des platonischen Systems beschreibt, vergegenwärtigt haben.

aber zum Hinweis auf das Vorhandensein einer andern Welt diente, die jenem Flusse entrückt sein, und zu ihrem Inhalte die als Ideen hypostasirten sokratischen Begriffe haben sollte. Der so gewordenen Anschauung vindicirt Aristoteles dann, zwar ohne dabei ihre Eigenthümlichkeit ganz zu übersehn, dennoch die grösste Verwandschaft mit der pythagoreischen, nur dass diese τά ὄντα durch Nachahmung der Zahlen, Platon aber durch Theilnahme (μεθέξει, κατά μέθεξιν) an den Ideen sein lasse, wie denn auch Beide die nähere Bestimmung dieses Verhältnisses zwischen enen beiden Seiten unerledigt gelassen hätten. Einiges Andere s. u.

Innerhalb dieses Bestandes sind es nun aber zunächst einige allgemeine und zwar vorzugsweise formelle Erwägungen des Platon, deren Aristoteles gedenkt und zwar mit Zustimmung gedenkt.

„Mit Recht," heisst es Nicom. Eth. I. 2., „hat Platon den Zweifel aufgeworfen, ob die jedesmalige [1]) Untersuchung sich von den Principien her, oder zu diesen hin bewege", eine Bemerkung, die bereits Zeller (pl. Stud. p. 216.) zutreffend als eine allgemeine, die einzelnen Theile des Systems gleich sehr angehnde characterisirt, und auf Republik VII. 511 b. bezogen hat. Nahe verwandt hiermit ist es, wenn Aristoteles in dem Allgemeinen, was er über die Philosophie sagt, d. h. über deren Aufgabe und Werth, Umfang und Eintheilung, Anfang und Ende mehrfach so genau mit Platon übereinstimmt, dass an eine absichtliche Rückbeziehung auf Diesen, und vollends an eine Abstammung der aristotelischen Gedanken aus den platonischen nicht füglich zu zweifeln ist [2]). Und auch das mag noch hier angeführt werden, dass wenn Aristoteles zur Erläuterung irgend einer Sache Beispiele braucht, er dieselben nicht selten aus Platon entnimmt. Denn auch darin verräth sich ja offenbar der Grad der Aufmerksamkeit sowohl wie der Anerkennung, den

1) Die Einschränkung dieser Aporie auf die Ethik (Interpr.: in hac doctrina) ist nach Plato's wie Arist. Sinn ebensowenig berechtigt, als wie die ausschliessliche Beziehung der aristotelischen Bemerkung nur auf eine platonische Stelle. Soll nur eine genannt werden, so hat allerdings die von Zeller angegebene den meisten Anspruch darauf. Aber jener Unterschied reicht weiter: er zieht sich durch den ganzen Umfang des platonischen Systems hindurch, wie er denn auch seine früheste Wurzel schon in dessen fundamentaler Entgegensetzung von Idee und Erscheinung hat. Im Einzelnen beruht unter anderen auch derjenige Unterschied von „ausarbeitenden und construirenden Dialogen darauf, den unser I. Theil hervorgehoben hat. Die Ansichten älterer Gelehrten über die Beziehung der aristotelischen Stelle auf Platonisches s. bei Zell ad l. Aristoteles entwickelt aus dieser platonischen Aporie seine folgenreiche Unterscheidung des doppelten γνώριμον und πρότερον. (Top. VI. 4. 3.) Vgl. Ueberweg p. 166.

2) Hierzu vgl. u. A. Boeckh quare Plato et Aristoteles initium philo sophiae perhibuerint mirationem. Berliner Index 1829. Das Gesagte schliesst natürlich auch hierin Unterschiede nicht aus. Insonderheit ist grössere Vollständigkeit oder doch Ausdrücklichkeit auch hier auf Seiten des Aristoteles

Aristoteles im Allgemeinen für alles Platonische besitzt [1]). So dass es schon hiernach gar nicht mehr so sehr überraschen kann, wenn wir gelegentlich den Aristoteles sich als einen Platoniker und die Ideenlehre als die (ihm) gewohnte „Methode" bezeichnen hören. Was Kant für Fichte's, Fichte für Schelling's, Schelling für Hegel's Anfänge war, das und noch mehr ist für Aristoteles der Platonismus gewesen, der Ausgangspunkt und die Voraussetzung seines wissenschaftlichen Denkens, auf die er sich oft selbst da unwillkührlich zurückbezieht, wo eine absichtliche Zurückbeziehung nicht vorzuliegen scheint [2]). Von der andern Seite richtet indessen Aristoteles auch wiederum gewisse Vorwürfe und Einwendungen so stehend gegen Platon; dass man die davon in Anspruch genommenen Seiten des Platon nach Aristoteles Meinung ohne Frage als solche voraussetzen muss, die bereits in Platons ganzer Geistesart und in der Grundananlage seines Systems begründet gewesen seien [3]). Ausgehend vom Platonismus langt Aristoteles doch bei wesentlich von diesem verschiedenen Zielpunkten mittelst einer gleichfalls durchaus

[1]) Besonders reich an Belegen hierfür sind die rhetorischen und logischen Schriften: so wird Rhetorik III. 7. auf das Ironische im Phaedrus verwiesen, Rhetorik III. 4. der Begriff *εἰκών* aus der Republik erläutert; Aehnliches findet sich Rhet. II. 23. und III. 18. mit Beziehung auf die Apologie. In den Soph. elench. XII. 8. das *ἀγαγεῖν εἰς ἄδοξον ἢ ψεῦδος* mit Beziehung auf den Kallikles im Gorgias. Die *ἐρασταὶ γελοῖοι* in Nicom. Eth. VIII. 8. bezieht Ueberweg p. 173 auf die Scenerie des Lysis; und Aehnliches liesse sich auch sonst noch beibringen. Selbst die Anführung des sokratischen Namens in Beispielen wie Categor. VIII. 13. (§. 19.) De interpr. VII. 17. (§. 7.) ist neben dem historischen Sokrates auf den platonischen doch auch wenigstens mitzubeziehn, wie ja auch Platons Namen selbst in gleicher Weise vorkömmt.

[2]) Ausser den bekannten Stellen gehört hierher auch die erste Person in Stellen wie Metaphys. A. 9. p. 999 b. 9. *δείκνυμεν*, über die man Bonitz und Schwegler ad l. nachsehe.

[3]) Ritter p. 10. hebt als die Stellen, in welchen Arist. sich am stärksten über Platon äussert hervor: Analyt. post. I. 22. Met. III. 2. Eth. Eud. I. 8. Anal. post. II. 19. De gen. et corr. I. 2. Indessen schon Trendelenburg (de ideis p. 5.) und Carrière (p. 65.) haben daran erinnert, wie der an Plato adressirte Tadel oft Andere, z. B. seine servi imitatores mehr betrifft als ihn selbst, während anderseits manches dem Sokrates gezollte Lob auch den Platon mitbetrifft.

eigenthümlichen Methode an. Diese Duplicität, welche uns in Aristoteles Verhalten gegenüber Plato so schon im Allgemeinen und Formellen entgegentritt, begleitet uns dann auch noch weiter, wenn wir auf den materiellen Inhalt und auf die Einzelnheiten des platonischen Gedankencomplexes eingehn. Hier modificirt sie sich indessen eigenthümlich je nach der Verschiedenhenheit der drei Gruppen, in denen unser erstes Buch diese letzteren früher darzustellen versucht hat. Ueberall freilich herrscht in Aristoteles Betrachtung die Richtung auf das Einzelne, Fertige, ja selbst Aeusserliche der platonischen Gedanken vor, aber da diese selbst sich etwas verschieden darstellen in den einleitenden, ausarbeitenden und constructiven Dialogen, so ist auch Aristoteles Verhältniss zu ihnen ein verschiedenes, indem sowohl die Vollständigkeit des bei Aristoteles anzutreffenden Berichts als auch die Zustimmung seines Urtheils grösser für die erste und dritte Gruppe als für die zweite, und wiederum unter jenen beiden grösser für die dritte als für die erste ist. Je mehr auch schon bei Platon selbst, wie dies in der zweiten Gruppe der Fall ist, das Einzelne äusserlich fertig heraustritt, desto weniger weiss Aristoteles der Regel nach mit ihm anzufangen, und desto spärlicher fällt in Folge davon nicht nur seine Anerkennung, sondern auch überhaupt seine Berücksichtigung aus. Beide wachsen dagegen in gleichem Maase, je mehr die platonischen Details ihren innern und allgemeinen Zusammenhang untereinander und mit einer durch sie alle hindurch gehnden Grundanschauung offenbaren, wie dies bei der ersten und dritten Gruppe der Fall ist, denn diesen gegenüber fühlt Aristoteles noch entschiedener als wie bei der mittleren das Bedürfniss, jene Einzelnheiten von dem ihnen eigenthümlichen, ihm selbst aber fremden Gesammtzusammenhange zu befreien, was ihm dann Gelegenheit giebt, überhaupt häufiger, als es bei der mittleren Gruppe der Fall ist, auf Platonisches einzugehn. Hat er diese Operation aber erst einmal vollzogen, so erleichtert dieselbe ihm dann auch weiter seine relative Anerkennung und Benutzung derselben. Und zwar findet das Eine wie das Andere mehr noch da statt, wo jene Details, wie in der dritten Gruppe, als Consequenzen jenes allgemeineren Zusammenhangs auftreten, als da, wo sie, wie in der ersten

nur noch erst dessen Keime sind, da in jenem ersteren Falle das Band zwischen Einzelnem und Allgemeinem offenbar noch bestimmter und fertiger heraustritt als in letzterem. So offenbart sich also auch hier wieder die bei Aristoteles an sich vorhandene, und wie man sieht, von ihm selbst auch lebhaft empfundene Heterogenität von Platon: neben und trotz dieser aber auch zugleich die dem Aristoteles gleichfalls zum Bewustsein gekommene Zusammengehörigkeit beider. Durchgehnds übersetzt Aristoteles aus dem Platonischen in seine eigne Sprache: eine solche Uebersetzung wäre aus entgegengesetzten Gründen überflüssig, sowohl wenn Aristoteles sich gar nicht, als auch wenn er sich durchaus als Platoniker wüsste [1]). Sie erscheint ihm um so unerlässlicher, je mehr ihm die einzelnen platonischen Bestimmungen als von der Stärke einer Gesammtanschauung getragen entgegentreten. Je mehr er sie aber vollzieht, desto mehr befähigt sie ihn auch, im Fremden das Eigene wieder zu erkennen, während anderseits die schon bei Platon fertig und für sich heraustretende Einzelbestimmung in gleichem Maasse sowohl dem Uebersetzungsprocess des Aristoteles widerstrebt, als auch demselben volles Verständniss oder gar Zustimmung abzugewinnen ausser Stande ist [2]).

Demgemäss beginnen wir jetzt mit der zweiten Gruppe, bei der also dies Letztere am meisten stattfindet. Ihr haben wir nicht weniger als dreizehn Dialoge zugezählt, und wie schwerwiegende, künstlerisch wie wissenschaftlich gleich sehr bedeutende fanden sich darunter! Dem gegenüber erscheinen mir nun aber doch die Berücksichtigungen des Aristoteles, zumal die mit ausdrücklicher Namensbezeichnung, sei es des Dialogs,

1) Höchstens könnte man daran erinnern, dass nach demTheil I. §. 1. besonders p. 26 seq. Gesagten die eigne Intention und Beschaffenheit der platonischen Schriften etwas diesem Uebersetzen Analoges zu fordern scheint.

2) Uebrigens kann auf dies Verhältniss auch die Abfassungszeit der beiderseitigen Schriften mitbestimmend eingewirkt haben. Denn es ist natürlich, dass er in unseren Schriften, deren Mehrzahl offenbar aus seiner reifsten Periode herrührt, vorzugsweise auf die am spätesten erschienenen Schriften des Plato, d. h. auf die der dritten Gruppe angehörigen — und wiederum wegen ihres näheren Zusammenhangs mit dieser auch auf die erste Gruppe mehr als auf die zweite eingeht.

sei es seines Verfassers vorkommenden, verhältnissmässig spärlich, wie auch das aristotelische Urtheil hier fast durchgehnds am ungünstigsten ausfällt. Der platonischen Zurückführung dei Tugend auf Wissenschaft, der Wissenschaft auf Erinnerung gedenkt Aristoteles allerdings, wie er auch die eigentliche Ideenlehre mehrfach durchdiscutirt. Aber dafür werden die zwischen jenen beiden ersten Seiten und dieser letzteren gleichsam in der Mitte liegenden, und vorzugsweise auf die Begriffe das Eins, des Seienden, und des sittlichen Guts bezüglichen Stücke vernachlässigt, woher denn nicht nur der innere Zusammenhang, der alle diese verschiedenen Theile in der Anschauung des Platon zu einem organischen Ganzen vereinigt, bei Aristoteles nirgends genügend heraustritt, sondern auch selbst jene zuerst genannten Stücke nicht einmal ihr volles wissenschaftliches Recht empfangen. Und in demselben Verhältnisse, in welchem die Darstellung eine nicht ganz sorgsame ist, wird nun auch die Beurtheilung eine harte und abweisende.

Es war der Grundgedanke der platonischen Tugendlehre (vrgl. Theil I. p. 128 seq.), dass die Tugend auf Wissenschaft zurückzuführen, und dass sie in Folge davon in allem Wesentlichen Eine, oder noch richtiger gesagt, Eins, nämlich Wissenschaft sei, und dass auch sie so entstehe, wie Wissenschaft überhaupt entsteht; und es war zwar paradoxe, doch aber auch leicht in ihrem wahren Sinne zu erfassende Consequenz dieses Grundgedankens, wenn gelegentlich dem wissentlich Fehlenden ein Vorzug vor dem unwissentlich Fehlenden beigelegt wird. Alles dies berührt nun auch Aristoteles, besonders Nic. Eth. VI. 5. VII. 3., Eudem. III. 1., Politik. I. 13., Metaph. V. 29.[1]), aber er thut es doch nur, um dagegen seine eigne abweichende Auffassung geltend zu machen, welche sich vorzugsweise auf drei Unterscheidungen stützt, auf die Unterscheidung sowohl von den dreifachen Elementen, welche zum Zustandekommen der Tugend erforderlich sein, als auch der dreifachen Richtungen, welche für unsere Vernunftthätigkeit möglich sein sollen, als auch endlich der eigenthümlichen und ganz besonderen Beziehungen,

[1]) Vgl. dazu besonders Protag. p. 352 b. 360 d. Meno. p. 70 a. u. Hipp. min. p. 365 seq. u. vielleicht auch Laches 131 d. 135 a. 138 b. (Nicom. III. 9.)

welche den Character der einzelnen sittlichen Berufsarten begründen. In den damit gegebenen eigenen Auffassungen des Aristoteles ist derselbe nun zwar sehr zu billigen: aber nicht ebenso auch in der von ihnen aus gegen Plato gerichteten Polemik. Es wäre falsch, wenn man die Tugend mit Wissenschaft identificiren wollte. Aber es ist auch gar nicht wahr, dass Platon dies gethan und gelehrt habe. Nicht identificirt hat er die Tugend mit der Wissenschaft, sondern nur jene auf diese als auf ihre entscheidendste Bedingung zurückgeführt; und diese Zurückführung hat er auch nicht etwa deswegen unternommen, weil er damit jene anderen beiden Momente — das Moment der natürlichen Anlage und das der praktischen Uebung — ausschliessen, sondern vielmehr desswegen, weil er mittelst der Wissenschaft das zeitliche Leben, und die für dasselbe erforderliche Tugend an das Ewige knüpfen wollte. Die Tugend, wenn anders sie wahre Tugend sein soll, bedarf eines beständigen Princips, dass sie nicht wie ein Sklave vom launigen Herrn, von dem Ab- und Zuströmen des Sinnlichen, von dem Auf- und Absteigen der Affecte hin- und hergezerrt werde. Ein solches Princip vermag ihr nur das Göttliche und Ewige mitzutheilen, und mit diesem wiederum nur die (ihrerseits auf Erinnerung zurückgehende) Wissenschaft zu vermitteln. Das ist der eigentliche Sinn und das Ganze der platonischen Tendenz in Betreff der Begriffe Tugend und Wissenschaft, gegen welche Tendenz es daher auch gar nichts verschlägt, wenn Aristoteles an jene drei Seiten des Natürlichen, Praktischen und Theoretischen erinnert, ohne welche nach ihm keine wahre Tugend zu Stande kommt. — Ebenso wäre es falsch, und zwar grade auch nach platonischen Grundsätzen falsch, wenn man die Tugend nur in der Einheit ihres allgemeinen Gattungsbegriffs, und nicht auch in der Vielheit ihrer einzelnen Arten betrachten, und bei letzteren nicht auch das Eigenthümliche beachten wollte, was durch Verschiedenheit der Objecte, Veranlassungen, äusseren Erscheinungen u. s. w. in sie hineinkommt. Aber wo hätte Platon diesen Fehler denn auch wirklich begangen [1])? Er weiss

[1]) Sophist. p. 258 c. kann nur mit Unrecht hierher gezogen werden (s. Theil I. 229.)

die Tugend des Mannes recht wohl von der der Frau, die Tugend des Bürgers von der des Mannes zu unterscheiden, nur dass er, wie er den Menon darüber belehrt, dass mit der blossen Aufzählung der einzelnen Tugendarten die begriffliche Einheit der Tugend noch nicht gegeben sei, so dem Aristoteles gegenüber betonen würde, dass mit dieser Verschiedenheit der Arten die Einheit des Gattungsbegriffs nicht aufgehoben werde. Wenn aber, woran ich nicht zweifle, Aristoteles dies anerkennt, so findet zwischen ihm und Platon überhaupt keine andere Differenz statt, als dass der Eine seiner ganzen Geistesart und Richtung nach mehr auf die eine, der Andere aber auf die andere Seite den Accent legt. — Endlich hat auch darin Aristoteles offenbar Recht, wenn er in Kunst und theoretischer Wissenschaft den Begriff eines „absichtlichen Fehlens" eigentlich überhaupt nicht zugeben will, und wenn er in rein ethischer Hinsicht dasselbe für unverantwortlicher hält, als das sogenannte unabsichtliche Fehlen. Aber giebt es nach Sokratisch-Platonischen Voraussetzungen denn auch überhaupt ein absichtliches Fehlen? Oder wird nicht vielmehr dieser Begriff als eine contradictio in se vom Plato überhaupt nur zugelassen, um durch das aus ihm hergeleitete Paradoxon recht stark an die Unerlässlickeit des wissenschaftlichen, des ewigen Moments — und in diesem auch an das der Freiheit und Zurechnungsfähigkeit — zu erinnern. So trifft in diesen drei, die Tugendlehre an sich betreffenden Punkten Aristoteles Polemik also nicht so sehr den Platon, als wie die Auffassung, welche Aristoteles sich von ihm gebildet hat.

Damit aber die Tugend in Wahrheit wissenschaftlichen Charakter und in diesem die Grundlagen ihres eignen Wesens besitzen könne, muss die Wissenschaft selbst wieder auf Erinnerung zurückgeführt werden, und zu dieser ein ganz analoges Verhältniss haben, wie die Tugend zu ihr. Das war der zweite Hauptschritt, den Plato in der Entfaltung seines Systems that, und zu dessen Rechtfertigung er es zwar nicht verschmähte, sowol an ein bekanntes sophistisches Dilemma, als auch an mythische Ueberlieferung, als auch endlich an jenes katechetische Experiment mit dem Sclaven anzuknüpfen: dessen volle Rechtfertigung desswegen aber doch nicht als auf diese drei Instanzen

beschränkt anzusehn ist, vielmehr ganz allgemein in der Grundanschauung des platonischen Systems wurzelt, in seinem alles beherschenden Gegensatze zwischen diesseitiger und jenseitiger Welt, von denen jene dieser wie überall, so auch bei Gelegenheit des Erkenntnissproblems zu ihrer Erklärung bedarf. Von dieser allgemeineren Rechtfertigung der platonischen Wissenschaftslehre findet sich nun aber bei Aristoteles keinerlei Notiznahme: auch hier wieder wird die unmittelbare Gestalt der platonischen Aeusserungen abgestreift, bevor ihnen — mutatis mutandis — zugestimmt wird. (Analyt. prior. II. 21. u. post. I.) [1]) Den wahren Grund und Sinn der platonischen *ἀνάμνησις* verlegt Aristoteles nämlich in den Unterschied des Allgemeinen und Besonderen, von denen man dieses in jenem gewissermassen schon mitwisse, gewissermassen aber auch nicht: und von hieraus versteht sich nun leicht, wie er jenes Dilemma zu brechen, jene katechetische Erscheinung zu erklären, und jenes Mythische relativ anzuerkennen vermag, ohne doch in irgend einem dieser Punkte dem Specifischen der platonischen Meinung beizutreten. Denn dass Plato's *ἀνάμνησις* mit jenem Unterschiede genau zusammenhängt, ist allerdings richtig, wie schon allein die Bemerkung in Phaedrus p. 245 b. beweisen würde, nach welcher kein Thier, sondern nur der Mensch den allgemeinen Begriff erfasst, letzterer diesen aber auch nicht zu erfassen vermöchte, falls er nicht in der Praeexistenz einen mehr oder minder anhaltenden Einblick in das Jenseits gethan hätte. Aber genauer ist dieser Zusammenhang in Plato's Sinne doch dahin zu bestimmen, dass jenes Vorhandensein des allgemeinen Begriffs in der menschlichen Erkenntniss nur einer von den vielen Punkten ist, die die Voraussetzung jenes Ewigen, Himmlischen, Transcendenten, Praeexistenten nothwendig machen sollen, nicht aber dahin, dass die Bedeutung des Letzteren allein auf jenen Unterschied des Allgemeinen und Besondern zu reduciren sei. Aristoteles reducirt also auch hier das Mythische auf einen rationellen Kern, während umgekehrt Platon das Bedürfniss fühlt, das Rationelle durch Zurückführung auf Mythisches zu vertiefen. — Hier trifft die Zustimmung des Ari-

[1]) Auch die Scholien, sowie Trendelenburg p. 14 erkennen hier Schwächen der Aristotelischen Erörterungen.

stoteles das Eigenthümlich-Platonische nicht besser, als wie vorhin seine Polemik. Und ähnlich wie bei diesem Grundgedanken der platonischen Wissenschaftslehre steht es dann auch bei denjenigen Auffassungen, die Plato von jenem aus entweder ganz oder doch theilweise abgewiesen hat, um Aristoteles Verhältniss zu denselben. Zwar könnte hier schon eher, wenigstens im Gegensatze, eine genaue Correspondenz vorausgesetzt werden. Denn allerdings anders als wie Plato steht er zum Protagoras und zum Heraklit, zu denjenigen Richtungen, mit deren Auffassung sich der zweite und dritte Haupttheil des Theaetet beschäftigt, und vor allem zu dem in diesem Dialoge gelegentlich erwähnten mechanischen Materialismus. Letzterer interessirt den Aristoteles offenbar in besonders hohem Grade, wegen der in seinem Standpunkte enthaltenen Möglichkeit einer fruchtbaren und genauen Einzelbetrachtung, während derselbe dem Platon dagegen in eben so hohem Grade widerstrebt wegen seines Mangels an philosophischem Ernst und Nachdruck, wegen seiner Vernachlässigung des allgemeinen Zusammenhangs über der Tendenz auf die Einzelnheiten, wegen seiner Verläugnung des jenseits des Sinnlichen liegenden übersinnlichen Gebiets. Ihm gegenüber hebt Platon daher auch die dynamisch-materialistische Anschauung des Protagoras und Heraklit als die ungleich vorzüglichere hervor, wie dies theils aus seiner ungleich genauern Widerlegung derselben hervorgeht, theils auch aus dem Umstande, dass diese Anschauung zwar nur ein Moment, aber doch auch wirklich ein solches in der eigenen des Plato bildet. Nicht gegen diese Anschauung durchaus polemisirt Platon, wie Aristoteles dagegen sein von ihm vielleicht etwas überschätztes principium identitatis richtet: sondern nur gegen deren Uebertragung und Ausdehnung von der sinnlichen Hälfte der Welt auch auf die übersinnliche. Von jener Hälfte aber behauptet Plato den allgemeinen Fluss so gut wie Heraklit und Protagoras selbst, und sie bezeichnet ihm daher auch gewissermassen eine Ausnahme von dem in jenem Principium gegebenen Gesetz, das auf sie ebensowenig Anwendung findet, als eine begrifflich-wissenschaftliche Bestimmung von ihr möglich ist. So können auch hier Aristoteles und Platon zwar einzelne Argumente untereinander gemein haben, wie z. B. Aristoteles sich (Metaph. IV. 5.)

ganz und gar jenes Argument gegen die aus dem heraklitisch-protagoreischen Standpunkt ergebende Gleichschätzung aller Wahrnehmungen aneignet, welches Plato (Theaet. p. 170 seq. bes. auch p. 178) in dem Vorzuge findet, den man in Betreff der Zukunft jedes Mal dem betreffenden Sachverständigen vor dem Laien giebt, und wie auch sonst Aristoteles Polemik mehrfach nur eine freie Wiederholung der aus dem Theaetet entnommenen Themata ist. Aber bei dem Einen stehen die einzelnen Argumente sowohl wie das Ganze seiner Polemik doch in einem wesentlich andern Zusammenhange, als wie bei dem Andern. Der dialektische Gang des platonischen Theaetet beruht darauf, dass gleichsam von selbst der gesuchte Begriff von Wissenschaft, der diese an das Ewige anknüpft, für den aufmerksamen Leser hervorspringen soll, nachdem sowohl die der Wissenschaft untergeordneten Erkenntnissstufen als auch die einseitigen Meinungen über das Wesen der Erkenntniss überhaupt sich in ihrer Einseitigkeit und Unzulänglichkeit herausgestellt haben. Aristoteles dagegen — man denke z. B. doch nur an seinen Eingang der Metaphysik — sammelt aus diesen Meinungen sowohl wie aus jenen Stufen gleichsam die einzelnen Momente heraus, auf deren Zusammenfassung sein Wissenschaftsbegriff beruht. Bei Platon begreift man oft nicht mehr auch nur die Möglichkeit der seiner Auffassung entgegenstehnden Irrthümer, als welche in sich so gut wie gar kein Moment der Wahrheit zu enthalten scheinen: bei Aristoteles dagegen verschwindet gegen die Aufzeigung eines solchen fast ganz das Irrthümliche, das doch auch er an den ihm entgegenstehnden Ansichten nicht abläugnet. Aber in alle diesem liegt doch weniger ein eigentlicher Gegensatz als nur eine blosse Verschiedenheit. Auch hier fehlt die genaue Correspondenz zwischen beiden Seiten.

Noch mehr werden wir dieselbe indessen vermissen, wenn wir uns jetzt dem eigentlichen Centrum unserer gegenwärtigen Betrachtung nahen, indem wir den Bericht des Aristoteles erwägen, soweit dieser die platonische Güter- und Ideenlehre betrifft. Hat Aristoteles diejenigen fünf Dialoge, aus denen wir früher diese beiden wichtigen Disciplinen entwickelt haben, ausdrücklich genannt? oder wenn das auch nicht, so

doch wenigstens den Inhalt derselben berücksichtigt, und zwar in einer der Bedeutung der Sache selbst, sowohl nach Seiten der Vollständigkeit als nach Seiten der Richtigkeit entsprechende Weise?

Nur einen einzigen unter diesen Dialogen, den Gorgias nämlich, finden wir namentlich erwähnt, und auch diesen nur für jene mehr logisch-formelle, als ethisch-materielle Einzelnheit, deren wir bereits oben gedachten (vgl. p. 83. not. 1.). Alle übrigen entbehren dagegen dieser Beglaubigung [1]), wenn anders ein solche Nennung überhaupt so bezeichnet zu werden verdient. Denn jedenfalls anderseits — wiewohl diese Nennung für die übrigen Dialoge fehlt: an deren Berücksichtigung durch Aristoteles, an seiner Kenntniss derselben und Anerkennung als platonischer Werke kann in meinen Augen nicht mit Recht gezweifelt werden. Die Frage aber, ob Aristoteles diese Cardinalpunkte der platonischen Philosophie mit historischer Treue und Vollständigkeit erfasst habe, fordert zuvor eine kurze Erinnerung an den innern Zusammenhang, der dieselben sowohl unter sich, als mit den bisher betrachteten zwei Disciplinen verknüpft. Denn allein in diesem liegt der richtige Massstab für Anwendung jener beiden Prädikate gegeben.

Der platonischen Tugend- und Wissenschaftslehre diente die Güterlehre und das, was wir die Ideenlehre im engern Sinne genannt haben, zur unerlässlichsten Voraussetzung. Denn nur, weil stillschweigend die Tugend als ein sittliches Gut, und die Wissenschaft als festes Ergreifen eines ewigen Seins gedacht wurde, wurde auch die Tugend auf Wissenschaft, und diese wiederum auf Erinnerung zurückgeführt. Giebt es überhaupt kein ewiges, weil ewig, in sich festes, weil in sich fest, auch festerkennbares Sein, so giebt es im eigentlichen und strengen Wortsinn auch keine Wissenschaft. Und ist die Tugend kein sittliches Gut, so ist ihre Zurückführung auf Wissenschaft auch ebensowenig gerechtfertigt, als nothwendig. Was heisst also —

[1]) Auf diesen Gesichtspunkt, d. h. auf die Aechtheitserweisung platonischer Schriften durch Aristotelische Anführungen ist man neuerdings, namentlich nach den bekannten Verhandlungen von Zeller über die Leges, und von Suckow über den Phaedrus besonders aufmerksam geworden. Das Lehrreichste darüber enthalten Ueberwegs Untersuchungen u. s. w.

so musste Platon fragen, nachdem er die Begriffe von Tugend und Wissenschaft erörtert hatte — was heisst ewiges Sein? was heisst sittliches Gut? In welchem Verhältnisse steht der Begriff des letzteren zu den ihm so nahe liegenden Momenten des Nützlichen, Angenehmen und Schönen? In welchem der des ersteren zu dem Grundgegensatz früherer Philosophie, zu dem Heraklitischen Fluss des Werdens, und zu der Starrheit des Eleatischen Eins? In welchem Verhältnisse endlich beide Begriffe, der des ewigen Sein's und der sittlichen Guts, untereinander? Und seine Antworten auf diese verschiedenen Fragen lassen sich kurz in die beiden Sätze zusammendrängen: einmal, dass das sittliche Gut die angegebenen drei Momente in sich enthält, ohne aber doch durch je eins derselben, oder sie alle erschöpft zu werden; und sodann dass die Idee als höhere Ausgleichung des Eins und des Vielen, des Seins, des Nichtseins und des zwischen beiden wie in der Mitte stehenden Werdens, diejenige Wahrheit ist, an welcher Theil haben muss, nicht nur was irgendwie als ein Seiendes betrachtet werden will, sondern auch das Nichtseiende selbst, sofern von diesem überhaupt soll die Rede sein können. Vollends in einen Punkt fallen diese beiden Sätze aber dadurch zusammen, dass dem Plato jedes Gut als ein wahrhaft Seiendes, jedes wahrhaft Seiende als ein Gut gilt. Und aus diesem letzteren Grunde begreift sich daher auch das leicht, dass die platonische Güterlehre sich bald über die mehr populären und practischen Seiten ihrer Betrachtung zu dem Entwurf der allgemeinsten metaphysischen und logischen Kategorien erhebt, zu einem Entwurf, der zwar auch für jene Seiten ein nothwendiger Schlüssel ist, und ihnen mithin dient, in dieser Bestimmung seine eigne Bedeutung aber doch noch keineswegs erschöpft. Der Gorgias ist nur das Vorspiel des Philebus, der Philebus aber das wahre Fundament für die die Ideenlehre entwickelnden Dialoge. An diesem innern Zusammenhange und Werthverhältnisse der platonischen Gedanken müssen daher auch die Aristotelischen Darstellungen derselben abgemessen werden, wenn man sie in Hinsicht ihrer Richtigkeit und Vollständigkeit prüfen will.

Es ist — unter jenen mehr practisch-populären Seiten der

Platonischen Güterlehre — eigentlich nur die die Lust [1]) betreffende, deren Aristoteles so gedenkt, dass seine Beziehung auf Platon dabei ausser Frage ist; und auch in Betreff dieses Punktes selbst scheint seine Auffassung nicht überall treu und zutreffend zu sein. Ich sage absichtlich: scheint; denn wiewohl es allerdings mehrfach den Anschein hat, als erblicke und bekämpfe Aristoteles in der platonischen Behandlung der Lust eine unbedingte Verwerfung derselben, so glaube ich doch, dass dies mehr dem Anscheine nach als wirklich, mehr nach den einzelnen Worten, als nach der ganzen Absicht des Aristoteles der Fall ist. Platon war kein unbedingter Gegner der Lust: und Aristoteles hat ihn auch nicht eigentlich als solchen bekämpft. Nur, weil allerdings einzelne Aeusserungen des Platon gegen die Lust stärker sind als wie sie Aristoteles machen würde, nur weil Aristoteles die Lust zuweilen noch entschiedener vertheidigt als wie er es seinen Grundprincipien nach eigentlich kann und darf: macht die Differenz der Beiden in Betreff dieses Punktes oft den Eindruck eines noch grösseren Umfangs auf uns, als wie er an sich vorhanden ist, „gleichwie der," nach Ueberwegs treffenden Worten bei einer ganz ähnlichen Gelegenheit (l. l. p. 179), „welcher räumlich auf der einen Seite einer Bahn steht, schon die Mitte derselben der entgegengesetzten Seite naheliegend erblickt." Uebrigens aber sind Aristoteles und Platon in ihren Auffassungen von der Lust nicht so gar weit auseinander; ja selbst noch jene anderen Begriffe des Nützlichen, Schönen u. s. w. behandelt Aristoteles oft in einer so durchaus von Platon's Vorgang bestimmten Weise, auch ohne dass man eine eigentliche, bewusste Beziehung auf diesen anzunehmen hätte — dass darnach auch die Vollständigkeit der aristotelischen Angaben über die platonische Güterlehre — ebenso wie ihre Treue — für eine genauere Betrachtung doch noch etwas grösser wird, als wie sie beim ersten Anblick zu sein scheint, wennschon beide nicht allzu gross sind.

Und steht es nicht ganz ähnlich auch in Betreff jener tie-

[1]) Vgl. Nicom. X. 2. VII. 12—15. Magna Moral. II. 7. coll. 5. und über das Verhältniss jener beiden Abschnitte zu einander Antons Abhandhandlung Danzig 1862. Nicom. II. 2. erkennt Aristoteles die von Platon hervorgehobene pädagogische Bedeutung der Lust an.

feren Untersuchungen, zu denen die eben erwähnten nur erst den Eingang bilden? Weder der Philebus noch der Sophist, noch der Politikus, noch der Parmenides werden irgend einmal ausdrücklich genannt. Auch sind es nur wenige Stellen, in denen, zwar ohne Nennung eines dieser Dialoge, deren Inhalt dessenungeachtet so erwähnt würde, dass die Beziehung dieser aristotelischen Aeusserungen auf einen bestimmten Dialog, und vollends auf eine einzelne Stelle desselben, völlig ausser allem Zweifel und Disput wäre, und der Natur der Sache nach können es auch nur wenige sein, was man selbst dann zugeben wird, wenn man auch die neuerdings so beliebt gewordene Berufung auf Platons mündliche Vorträge noch gar nicht berücksichtigt, in denen Platon ja allerdings Dasselbe und Aehnliches gesagt haben kann und muss, als was wir gegenwärtig in seinen Schriften lesen. Denn auch noch ganz abgesehen hiervon: es besteht ein so genauer Zusammenhang zwischen den vier in Frage kommenden Dialogen, dass manche Beziehung, die dem einen von ihnen gilt, möglicherweise auch auf einen andern, sei's mit, sei's ausschliesslich bezogen werden kann, ohne dass schlechthin entscheidende Gegengründe dagegen aufzubringen wären. — Und d e n n o c h möchte ich — abweichend von manchen neuerdings gehörten Stimmen — die doppelte Behauptung wagen, dass, wie in diesen Dialogen sich nichts von fundamentaler Wichtigkeit findet, was nicht Aristoteles zum mindesten berührte, so auch Aristoteles nichts berührt, was nicht wenigstens andeutungsweise auch in Plato's Schriften vorläge. Womit natürlich früher Bemerktes nicht wieder zurückgenommen wird und werden soll, weder, wenn ich oben andeutete, dass uns manches Platonische aus Aristoteles vollständiger und ausgeprägter entgegentritt, als aus Platon selbst, noch auch das Andere, dass wir es dem Aristoteles danken würden, wenn seine Darstellung in manchen Punkten ausführlicher und vorsichtiger wäre, als wie es der Fall ist. Der Beweis für alle diese Behauptungen kann aber nur dann erbracht werden, wenn man durchgehnds die jedesmalige Absicht und den ganzen Zusammenhang der aristotelischen Aeusserungen auf's genaueste fixirt, und wenn man namentlich auch daran denkt, dass es dem Aristoteles, wo er Platon erwähnt, in der Regel weniger auf einen genauen

Bericht über Platon, als auf Entwicklung und Abgränzung seiner eigenen Gedanken mittelst Heranziehung der Platonischen anкömmt; und in dieser Beziehung wiederum ist eine Hauptangelegenheit, welche Aristoteles betreibt: die Vergleichung seiner Causalitätscategorien mit den Grundprincipien des platonischen Systems, die Heranziehung dieses an jene. Mit Recht giebt Aristoteles ausserordentlich viel auf seine vierfache Art des Grundes, von der er mit gleicher Sorgfalt nachzuweisen bemüht ist, sowohl dass ihre Richtigkeit und Nothwendigkeit durch manches Frühere erhärtet würde, als auch, dass Niemand vor ihm sie so vollständig, als wie er, ergriffen und begriffen habe. Von diesen vier Arten des Grundes findet er nun aber bei Platon nur zwei unbedingt, die dritte in bedingter Weise, und endlich die vierte überhaupt gar nicht wieder; — und was er zur näheren Entwicklung dieser Behauptung sagt, das sehe ich zugleich als den eigentlichen Kern, und als den eigentlichen Stamm aller seiner Aeusserungen über Platon an.

Die beiden Causalprincipien, deren Erkenntniss Aristoteles auch dem Platon vindicirt, sind das materielle und das formelle, wobei das letztere als *Ἕν*, das erstere aber als *Ἄπειρον*, oder bestimmter in einer Zweiheit als das Grosse und Kleine bei ihm vorkommen soll. Das *Ἕν* soll das formelle Prinzip für die Idee, die Idee aber das Gleiche für die wirkliche Welt bezeichnen. Dabei soll auf diese formelle Seite — ähnlich bei wie Empedocles und Anaxagoras — die Ursache des Guten, wie auf die andere die des Schlechten verlegt worden sein. Den Zweck, die Finalursache, aber schreibt Aristoteles dem Platon nur gewissermassen zu, gewissermassen aber auch nicht. Beziehungsweise, und so wie der Zweck in der Natur ist, so wie ihm auch jene beiden genannten Philosophen gehabt haben, so soll ihn auch Platon haben, aber nicht an sich, nicht als solchen, nicht mit bewusster Erkenntniss. Jene hatten ihn als Ursache des Werdens und der Bewegung. Platon hat ihn nur als Ursache des Seins, ohne dass dieses um seinetwillen entweder würde oder wäre. Endlich aber die bewegende Ursache soll Platon gar nicht gehabt haben. Denn bei der Enstehung der wirklichen Dinge nach dem Muster und Vorbild der Ideen, „was ist da", fragt Aristoteles, „das Wirkende, das auf die

Ideen schauet?" In dieser letzten Beziehung wird Platon sogar mit dem Leukipp zusammengestellt, sofern Beide Bewegung und Energie für immerwährend erklärt hätten, ohne (aber) sich näher über das Wie und Woher der Bewegung auszulassen. Darin aber wird Platon ausserdem noch des Selbstwiderspruchs beschuldigt, dass er die Seele, als das Sichselbstbewegende, zuweilen zwar als Princip hinstelle, dann aber doch auch wieder erst später und zugleich mit dem *οὐρανός* entstehn lasse.

Dies etwa sind die wichtigsten Grundgedanken der aristotelischen Darstellung. In der Darstellung als solcher liegen dann aber weiter auch sofort schon die Hauptmomente der Kritik. Es enthält im Munde dessen, der sich bewusst war, die Lehre von der vierfachen Art des Grundes zuerst vollkommen erfasst zu haben, ohne Weiteres einen Tadel, wenn die bewegende Ursache ganz, die Zweckursache gewissermassen vermisst wird: und — bei dem innigen Zusammenhange, der zwischen allen vier Arten des Grundes besteht, kann Platon unter dieser Voraussetzung dann auch die beiden andern unmöglich so, wie er gesollt hätte, behandelt haben. Von dem hierin liegenden Vorwurf ist es daher auch nichts weiter als nur eine genauere Ausführung, was Aristoteles noch weiter zur tadelnden Kritik des Platon bemerkt. Er bezeichnet die Ideenlehre als nutzlos für Erkennen, Werden und Sein; als ungeschickt, ja als unrichtig, weil sie die Schwierigkeiten nicht sowohl löse, als vielmehr verdoppele und bis in's Unendliche hinein fortsetze; und als unerwiesen, weil ihre Beweise, z. B. der von den Wissenschaften hergenommene, weil zu viel, darum zu wenig beweisen, nämlich die nothwendige Voraussetzung von Ideen auch für das Vergängliche, das Relative, das Negative. So vielerlei Dinge es von Natur giebt, so vielerlei Ideen musste Platon statuiren. Mit diesem kleinen Satz will Aristoteles nicht nur den Sinn der platonischen Ideen erläutern, indem er auf die Nothwendigkeit von deren Annahme im weitesten Umfange hinweist, sondern zugleich auch einen Haupteinwand gegen dieselben erheben. Statt die wirkliche Welt zu erklären, meint er, erwächst dem Platon nach Art der mythologischen Anthropomorphismen eine zweite Welt neben der ersten. Jene ist eben so überflüssig wie unfähig zur Erklärung von

dieser. Ein methodisch gesichertes Verhältniss zwischen beiden findet nicht statt. Es fehlt dem Plato ja eben an der bewegenden Ursache ganz, und gewissermassen auch an der Zweckursache. Seine Kategorie von Vorbild und Abbild aber ist nach dem Aristoteles nur ein leeres Gerede ohne wirklich ein wirksames Verhältniss zu bezeichnen.

Es ist nicht schwer, in dieser ganzen Expectoration des Aristoteles das Alte, Wohlbekannte und nach dem urkundlichen Eindruck der platonischen Philosophie Gerechtfertigte von dem mit diesem Letzteren nicht Uebereinstimmenden und als neu Auffallenden, oder sonst wie Befremdenden zu unterscheiden. Denn sowohl an Darstellung wie Kritik ist der eigentliche Inhalt und Gegenstand platonisch, aristotelisch dagegen die Form derselben. Wir sondern daher auch beides noch etwas genauer, indem wir von jenem ausgehn, damit sich dieses dagegen desto bestimmter abhebe. Ja, wir nehmen vor der Hand nur auf die fünf uns hier zunächst beschäftigenden Dialoge Rücksicht, von früheren und späteren wie z. B. vom Phaedrus und Timaeus absehend, deren Verhältniss zur aristotelischen Darstellung sich ja auch leicht erledigen lassen wird, sobald nur das jener anderen erst sicher gestellt ist.

Bekannt aus Platon's eigner Darstellung sind uns zunächst die Kategorien des *Ἓν* und *Ἄπειρον* — bekannt aus Philebus und Parmenides, und zwar sowohl aus je einem dieser beiden Dialoge für sich genommen, als auch aus einer combinirten Behandlung Beider — beides aber doch nur dann, wenn man sich bei ihrer Erwägung stets die allgemeinste Grundvoraussetzung des Platonismus gegenwärtig erhält. Dies ist die Annahme von dem Vorhandensein einer andern, vorbildlichen Welt neben dieser ersten wirklichen, die nur als das Abbild jener angesehn wird, — und in dieser Annahme liegt offenbar sowohl die Behauptung einer durchgehenden Aehnlichkeit zwischen diesen beiden Welten, als auch die eines bedeutsamen Vorzugs der einen vor der andern. Nicht Alles trägt die abbildliche Wirklichkeit in sich, was das ideale Vorbild enthält: aber alles, was jene enthält, besitzt sie doch nur in Nachahmung dieser. Wenn nun also im Philebus ausdrücklich von allem Wirklichen gesagt wird, dass es eine Seite des Un-

endlichen und eine Seite der Begränzung an sich trage — liegt da die Betrachtung nicht ausserordentlich nahe, dass es grade so auch mit den vorbildlichen Ideen stehe, dass diese an den wirklichen Dingen zwar die Rolle der Begränzung ausüben, — woher es eben kommt, dass an allen wirklichen Dingen die Seite der Begränzung, die Ideenseite das Werthvollste, die Vollkommenheit, die ewige Wahrheit und das Ansich der wirklichen Dinge ist —, in sich selbst aber doch auch wieder die gleiche Duplicität, eine Seite der Begränzung und eine Seite des Unendlichen, tragen, — woher es eben auch nur kommt, dass auch die wirklichen Dinge diese Duplicität an sich haben. Die Idee ist Vorbild des wirklichen Dings und sie trägt jene Duplicität in sich: also wird diese auch an dem wirklichen Dinge haften müssen. Als Vorbild ist die Idee aber eben auch mehr als das wirkliche Ding: kein Wunder, dass an dem wirklichen Dinge die Idee selbst die werthvollere Seite, die Seite der Begränzung übernimmt, dass die Idee mithin zugleich Vorbild des Ganzen, und Eine Seite des wirklich Gewordenen ist, kurzum, dass das Verhältniss genau so liegt, als wie es Aristoteles angiebt, wenn er Platon an allen Dingen — d. h. an den wirklichen sowohl wie an den Ideen — Form und Materie unterscheiden, jene d. i. die Formseite mit Beziehung auf die Idee, *Ἕν*, genannt, mit Beziehung auf die wirkliche Welt aber von der Idee übernommen werden lässt. Eben so wenig kann uns dann auch an der aristotelischen Darstellung einiges Andere auffallen, weder die Art, wie der metaphysische Gegensatz des Unendlichen und der Gränze mit dem ethischen von Gut und Böse zusammengebracht wird, noch die Zerlegung des Unendlichen in den Gegensatz des Kleinen und Grossen, weder die Angaben über die von Platon behauptete Ewigkeit der Bewegung (und also auch der Energie), über die Bezeichnung der Seele als Sichselbstbewegendes und als Princip, sowie über deren und des Uranos Entstehung: noch auch der Widerspruch, den Aristoteles in diesen letzteren Bestimmungen entdeckt haben will, und den ich — vorläufig wenigstens — durchaus als solchen anerkennen muss. Ja, überhaupt die Einwendungen, die Aristoteles erhebt, lassen sich ganz wohl als die im Philebus gegebene Darstellung betreffende ansehn, womit freilich weder

das gesagt sein soll, dass sie den Platon wirklich allen Ernstes treffen und widerlegen, noch auch das Andere, dass sie vorzugsweise oder wohl gar ausschliesslich auf den Philebus zu beziehen sind. Nur meine ich, dass wer den Philebus genau in seinem ganzen Zusammenhange, sowie auch nach einzelnen Stellen desselben überlegt, schon auf ihn die aristotelische Darstellung zu beziehn, nach ihm dieselbe zu begreifen im Stande wäre. Höchstens könnte man fragen, ob alles das bei Platon schon in solcher Ausprägung vorliege, als wie man es nach Aristoteles voraussetzen müsse, und ob insonderheit das zu rechtfertigen sei, dass die platonische Kategorie von Gränze und Unendlichem mit der aristotelischen von materieller und formeller Ursache zusammengeworfen werde. Indessen so gar ferne liegen sich diese beiden Kategorien doch auch wirklich nicht, vielmehr drängt sich schon hier der Verdacht auf, ob nicht etwa die aristotelische gar selbst erst aus der platonischen entstanden sei. Und überhaupt ein gewisses Uebersetzen des Platonischen von Seiten des Lesers in seine eigne Sprache liegt ja grade nach dem früher von uns Entwickelten so recht in der Art des platonischen Schriftthums und seiner dialogischen Kunstform.

So stellt sich uns das Verhältniss heraus, wenn wir Aristoteles zunächst mit dem Philebus zusammenhalten. Ganz ähnlich aber auch, wenn wir das Gleiche in Betreff des Parmenides thun. Denn um hier mit jenen Einwendungen des Aristoteles gegen die Ideenlehre zu beginnen, die sich um die für Platon consequenterweise sich ergebende Nothwendigkeit einer Annahme von Ideen auch für das ganz Vergängliche, Relative und Negative drehn, von Ideen in so weitem Umfange, als in welchem es Dinge von Natur giebt, von Ideen bis in's Unendliche hinein — finden sich alle diese Einwendungen nicht, wenn auch nicht wörtlich, so doch der Sache nach ganz genau schon vorausgesehn im Parmenides. Am evidentesten findet dies ja freilich in Betreff des sogenannten *τρίτος ἄνθρωπος* Statt: der Sache nach gilt es doch aber auch nicht weniger von jenen andern Momenten. Ja, es hat dies Verhältniss, recht überlegt, eigentlich etwas so Auffallendes, dass man sich nicht wundern kann, dass man neuerdings — bei der Unmöglichkeit die aristo-

telische Metaphysik der Zeit nach vor den Parmenides zu setzen — die böse Alternative daraus entnommen hat: entweder den Aristoteles der unpassenden Wiederholung bereits abgethaner Einwendungen, oder auch den Parmenides der Unächtheit beschuldigen zu müssen. Indessen man vergisst dabei, dass es doch noch ein Drittes giebt: Einwendungen können von einem gewissen Standpunkte aus eben so unwiderleglich sein, als für einen andern irrelevant. Dies ist aber namentlich mit dem *τρίτος ἄνθρωπος* in Hinsicht auf den platonischen und aristotelischen Standpunkt der Fall, worauf ich später zurückkommen werde. Aristoteles hätte mithin seine Instanzen von seinem Standpunkte aus immerhin noch wieder, selbst öffentlich, nach dem Erscheinen des Parmenides in seiner Metaphysik laut werden lassen können — ob er dies aber wirklich gethan hat, das wage ich nun freilich so lange weder zu bejahen noch zu verneinen, als bis nicht das Dunkel, welches über diesem Buche — dem Kreuz und Wunder aller seiner Ausleger — hinsichtlich Redaction, Publication u. s. w. ruht, noch mehr zerstreut ist, als wie es gegenwärtig trotz aller darauf verwandten Mühe der Fall ist. Hier kommt es mir vor der Hand nur darauf an, die Correspondenz zu constatiren, die zwischen den aristotelischen Einwendungen und dem Parmenides besteht. Und die gleiche Correspondenz erstreckt sich dann auch weiter auf das, was Aristoteles positiv als den platonischen Grundgedanken angiebt. Oder wäre dieser ein anderer, als was auch das letzte Resultat der im Parmenides geübten Dialektik ist? Nach derselben können wir uns ja keine Einheit denken, die nicht irgendwie auch eine Vielheit wäre, und keine Vielheit, die nicht irgendwie auch eine Einheit, kein Sein, das nicht auch Nichtsein, kein Nichtsein, das nicht auch Sein wäre. Und dennoch sollen wir desswegen die beiden Seiten jener Gegensätze nicht etwa gleichgültig in einander fliessen lassen: vielmehr begreifen, dass die Vielheit diejenige Einheit, die sie an sich trägt, nur durch Theilnahme an der Einheit, wie umgekehrt die Einheit dasjenige, was sie an Vielheit an sich hat, nur durch Theilnahme an der ihr gegenüberstehnden Vielheit besitzt. In jener Vielheit aber erblicke ich die wirkliche Welt, in dieser Einheit die Idee. Und nur, wenn man jene beiden

Seiten von diesen beiden versteht, wird man ungezwungen und fortdauernd wahren Sinn in das über jene Gesagte hineinbringen. (Vgl. unsern I. Theil §. 9.) Durch das soeben über die allgemeinen Grundgedanken der aristotelischen Darstellung Entwickelte ist nun auch erst der richtige Gesichtspunkt für die einzelnen Bemerkungen derselben gewonnen. Mehrere derselben lassen sich zwar mit ausreichender Sicherheit auf die einzelnen der hier in Frage kommenden Dialoge, ja selbst auf einzelne Stellen derselben beziehn [1]: aber von anderen ist es unsicherer,

[1]) Die dem platonischen Sophisten (besonders 235 a. seq.) angehörende Anweisung der Sophistik auf das Gebiet des μὴ ὄν erwähnt Aristoteles Met. VI. 2. u. XI. 8., und zwar insofern mit Zustimmung, als er unter diesem μὴ ὄν das συμβεβηκός versteht, mit dem sich nach seiner eigenen Auffassung der Sophist zu thun mache. Also auch hier wieder ein Uebersetzen aus dem Fremden in's Eigene, oder eigentlich noch weniger ein solches bewusstes Verfahren, als ein stillschweigendes Vertauschen dieses mit jenem. Auf die Art wie der platonische Sophist besonders 237 a u. 258 b., für das relative Sein des Nichtseinden eintritt, wird mehrfach und zwar zum Theil auf's deutlichste Rücksicht genommen: Metaph. XIV. 2. VII. 4. (vgl. Bonitz zur letzten Stelle p. 310.) Phys. I. 3. u. 9. u. s. w. Sie wird als unrichtige Lösung eines „alterthümlichen" d. i. Parmenideischen Bedenkens in Betreff der Einheit des Seienden bezeichnet. Auf die im Sophistes und Politikos vorkommenden Eintheilungen, die eng unter einander zusammenhängen, in beiden Dialogen aber doch nur beispielsweise stehn, und bestimmte Unrichtigkeiten oder Ungenauigkeiten gewiss nicht ohne Absicht zulassen, bezieht sich Aristoteles in einer seiner naturwissenschaftlichen Schriften (de part. anim. I. 2. und 3) sowie Metaph. VII. 12, und zwar an erster Stelle unter einer ganz ähnlichen Bezeichnung (γεγραμμέναι διαιρέσεις) als wie diejenigen sind, unter denen er meines Erachtens in de gen. et corr. II. 3 (διαιρέσεις) (nicht auf irgend etwas Anderes von dem bei Ueberweg p. 155 Erwähnten, sondern) auf den Philebus mit seiner Dreitheilung des πέρας, ἄπειρον und μικτόν — wobei also wiederum der Urheber der Begränzung ignorirt wäre — und Metaph. V. II. (διαίρεσις) auf das Verhältniss der Ideenwelt zur wirklichen Rücksicht nimmt (vgl. übrigens Bonitz zur letzten Stelle mit der dort angeführten Deutung von Trendelenburg und Zeller). Auch an den in Politik I. 1. u. IV. 2. (τις τῶν προτέρων) vorliegenden Rücksichtsnahmen auf den Politikus (besonders p. 259 b. u. 302 seq.) haftet etwas Schiefes, wie überhaupt an allem bisher Erwähnten. Kein Wunder daher, dass auch die Topik IV. 2 kritisirte Definition der φορά als solche ebensowenig in Parmenid. p. 138 c. als in Theaet. p. 181 b. sich findet, wennschon anderseits Aristoteles sie nach seiner Art sowohl aus dem einen als dem andern Dialoge deduciren konnte, woher denn das um ihretwillen stattfin-

und auf diesen letzten Umstand hat man neuerdings im Interesse der Aechtheitsfrage zum Theil ein grosses Gewicht gelegt. Für unseren Zusammenhang hat derselbe geringen Werth.

dende Zurückgreifen auf „die Synousien in der Akademie“ (Ueberweg p. 150. 176) ebensowenig berechtigt ist, als wie die Behauptung, dass Physik I. 3. nur auf den Sophist und nicht auf den Parmenides passe, und wie überhaupt die Verdächtigung des Letzteren. Wenn Metaphys. I. 6. wirklich dem Platon solche Untersuchungen ausdrücklich abspräche, wie sie der Parmenides offenbar enthält, und nicht vielmehr nach Analogie der ähnlichen Aeusserung in de gen. et corr. I. 2 auszulegen wäre, so müsste dann jene Aeusserung des Aristoteles schon allein um des im Philebus Verhandelten willen, als unrichtig, weil zu allgemein, bezeichnet werden, nicht aber zur Verdächtigung eines Dialogs dienen, für den sich so leicht kein anderer Verfasser wird glaublich machen lassen, als Platon selbst. Dies Letztere behaupte ich schon allein um des sogenannten τρίτος ἄνθρωπος (Met. I. 9, de sophist. elench. 22. Alex. Aphrod. zur ersten Stelle verglichen mit Parmen. p. 132 a. b.) willen. Denn allerdings Einwürfe von einer so grundstürzenden Wirkung pflegen sonst bei Urhebern irgend einer Theorie gewöhnlich nicht aufzukommen. Aber Platon ist auch grade hierin nicht nach gewöhnlichem Masse zu messen. Ueberall bewährt er die freie Herrschaft seines Geistes grade in der neidlosen Art, wie er Gegner und Gegensätze gegen sich auftreten lässt. Und in Wahrheit ist dieser Einwand gegen die Ideenlehre gar nicht schlechthin unwiderleglich. So natürlich er von aristotelischem Standpunkte aus ist, so wenig trifft er den platonischen. Denn in seiner der Empirie zugewandten Richtung setzt Aristoteles voraus, dass vor Allem das Bedürfniss nach einem Vermittlungsglied zwischen den endlichen Einzelnheiten dem Platon den Gedanken seiner Idee gegeben habe, in welchem Falle allerdings das gleiche Bedürfniss sich bis in's Unendliche wiederholen würde. Aber Platon's Motiv ist viel allgemeiner und zum Theil auch ein ganz anderes. Ihm scheint das ganze Diesseits sich nicht aus sich selbst zu erklären, sondern zu seiner Erklärung ein Jenseits zu fordern, das Abbild ein Vorbild, die gebrochene Existenz ein Sein in Wahrheit u. s. w. Und nur in dem Falle würde der progressns in infinitum für seine Auffassung sich mit Recht als Consequenz und diese Auffassung somit als irrthümlich ergeben, falls man innerhalb der Ideenwelt selbst wieder eine solche Beschaffenheit der Unzulänglichkeit und des „gebrochnen Stückwerks“ nachzuweisen im Stande wäre. Es verhält sich hiermit, wie mit einigen der anderen Argumente, die Aristoteles gegen Plato aufbringt; z. B. das von der nothwendigen Ausdehnung der Ideen auch auf das Negative und Relative. Denn Plato scheut vor dieser so wenig zurück, als wie ihm die Begriffe einer Idee der Materie oder gar einer Materie der Idee etwas völlig Unerhörtes sind, während freilich der Urheber des Organon sich schwerlich mit ihnen zu befreunden im Stande war.

Denn die Eine Grundanschauung der Ideenlehre zieht sich mehr noch als ein allgemeiner Hintergrund, als wie in Einzelnheiten heraustretend durch die verschiedenen, hier in Frage kommenden Dialoge hindurch — und auf diese Grundanschauung bezieht sich zwar die Aristotelische Darstellung, wie wir gesehn haben, aber auch sie weniger in einzelnen wörtlichen Anführungen, als in freieren Erörterungen, in „Uebersetzungen aus dem Platonischen in's Aristotelische". Wichtiger als die Untersuchung darüber, auf welche Stelle des Plato eine einzelne Aeusserung des Aristoteles zu beziehen sei, ist für uns daher jedenfalls die Frage, ob Letzterer überhaupt den Sinn der Platonischen Gedanken richtig erfasst, wiedergegeben und beurtheilt hat. Und das glaube ich im Uebrigen zwar bejahen zu dürfen: Ein Cardinalpunkt[1]) aber ist doch vorhanden, in Betreff dessen Platon gegen Aristoteles in Schutz zu nehmen ist. Dies ist die Art, wie Dieser Jenem die Erkenntniss der Zweckursache gewissermassen, die der bewegenden Ursache aber ganz abspricht. Denn wie verträgt sich das Eine mit dem durchgehends teleologischen Eindrucke, den die Platonische Philosophie uns in allen ihren Gliedern gemacht hat, das Andere aber mit der im Philebus so nachdrücklich geschehenen Erwähnung eines Urhebers der Begränzung neben den zwei Factoren, sowie dem Resultate der Begränzung. In der That! dies absprechende Urtheil des Aristoteles ist, gegen den urkundlichen Sachverhalt gehalten, so auffallend, dass man gerne noch nach besonderen Erklärungsgründen dafür suchte. Aber man findet keine andere, als die überhaupt mit dem Bestreben des Aristoteles gegeben sind, die Platonischen Gedanken an und in seine Causalcategorien zu ziehn. Letztere sind für jene bald zu gross, und bald zu klein, bald zu eng und bald zu weit. Denn so viel freilich ist an der Aristotelischen Behauptung ganz richtig, dass Platon die vier Arten des Grundes weder mit so energischer

[1]) Andere Punkte der Aristotelischen Darlegung, wie die Verknüpfung des Materiellen und Formellen mit dem Gegensatze von Gut und Schlecht, oder die Zerfällung des Unendlichen in das Grosse und Kleine sind zwar auch nicht genau und sicher gegen Missverständniss: aber sie sind irrelevant. Das Vermissen der Causalkategorien ist aber deswegen so entscheidend, weil mit ihm zugleich alle übrigen Einwendungen des Aristoteles stehn und fallen

Unterscheidung, noch mit so bestimmtem Bewusstsein von ihrer Zusammengehörigkeit, noch überhaupt so, wie Aristoteles aufgefasst hat. Aber das vermochte Platon auch gar nicht, da grade hierin auf seinen Schultern Aristoteles steht. Und wenn dennoch in gewisser Weise Aristoteles etwas Derartiges vom Platon zu fordern scheint, sofern er stillschweigend an ihn die Normen seines entwickelteren Standpunktes anlegt, so ist das freilich eine unbillige Verkennung ihres gegenseitigen Verhältnisses. Aber wie oft wiederholt sich dies Unrecht nicht in der Geschichte der Philosophie! wie mancher Philosoph hat nicht gelegentlich einmal seine Ansicht von der Sache für das Wesen und die Wahrheit der Sache selbst genommen, und desswegen, so eifersüchtig er auch immer auf die Originalität seiner eignen Gedanken sein mochte, sich doch gewundert, dass nicht auch zu den Früheren schon die Sache grade so geredet habe, wie zu ihm. Aristoteles zieht Zweck und bewegende Ursache auf das Engste in einander, wie dies namentlich auch sein Gottesbegriff beweist, der ihm zugleich Anfang und Ende, erster Urheber und letztes Ziel aller Bewegung ist, — und beide Arten der Ursache sucht er in der Erscheinung des durch die Form zum *σύνολον* gewordenen Materiellen nachzuweisen. Die platonische Darstellung aber stellt in Gott und der Ideenwelt (mit der Idee des Guten, als deren Gipfel) die bewegende und die Zweckursache neben einander, und die Letztere wiederum als Muster über die wirkliche Welt. So scheint Aristoteles allerdings auf den ersten Anblick einen innerlichern Zusammenhang als wie Platon zwischen den drei bei beiden analog auftretenden Factoren zu erzielen. Aber wenn bei Platon die Idee des Guten in unpersönlicher Hypostase genau dasselbe ist, was die Persönlichkeit Gottes an sich darstellt, und wenn ausserdem Alles, was Wahrheit in der Erscheinung ist, sich nicht allein in der Idee wiederfindet, sondern jener selbst erst aus dieser herstammt, ergiebt sich da nicht ein eben so innerlicher Zusammenhang bei Platon wie bei Aristoteles [1])? Nur

[1]) Vgl. hiermit den von Trendelenburg p. 92 hervorgehobene ähnlichen Zusammenhang der durch das später näher zu beleuchtende Μέγα καὶ μικρός zwischen Idee, Mathematischem und Sinnlich-Wirklichem erzielt wird.

dass ihre Differenz grade auch hieran einleuchtend heraustritt. Nach Aristoteles hat der Begriff sein wirkliches Leben nur in der Erscheinung: nach Platon hat die Erscheinung ihre ewige Wahrheit nur in der Idee. Um die Erklärung jenes Lebens ist es dem Aristoteles, um das Ergreifen dieser Wahrheit ist es dem Platon zu thun. Darin liegt ihr beiderseitiger Standpunkt, dessen Verschiedenheit characteristisch genug ist, ohne desswegen aber schlechthin unversöhnbar mit einander zu sein, wie denn ja auch wirklich historisch angesehn, der des Aristoteles aus dem des Platon hervorgewachsen ist.

In dem Bisherigen glauben wir gezeigt zu haben, dass wie die wesentlichsten Grundgedanken der Platonischen Ideenlehre vom Aristoteles wirklich, wenn auch nicht in sehr häufigen und ausführlichen Darstellungen berücksichtigt werden, so auch im Aristoteles nichts enthalten ist, was nicht wenigstens andeutungsweise im Platon sich fände. Beides konnte freilich nicht constatirt werden, ohne zugleich die Freiheit wahrzunehmen, nach welcher Aristoteles mit allem Platonischen schaltet, oder vielmehr die Unwillkührlichkeit, mit welcher er von der Darstellung zur Kritik übergeht, mit welcher er der Darstellung des Fremden die eigenen Voraussetzungen unterschiebt, und unmittelbar aus jener die eigenen Fortbildungen hervorgehn lässt. Unter diesen Umständen muss daher auch auf eine genaue Abgränzung verzichtet werden, die man sonst wohl und zwar nach drei verschiedenen Seiten hin, vornehmen zu können wünschen möchte: ich meine, zwischen demjenigen, was Aristoteles gradezu als Platonisches hinstellt, und dem, was er selbst daran und daraus entwickelt, zwischen dem, was Aristoteles in Platon's Schriften gelesen haben will, und dem, was er dem mündlichen Verkehr mit seinem Meister entnommen haben mag, zwischen dem, was bereits dieser selbst lehrte, und dem, was vielleicht erst seine nächsten Schüler aussprachen und hinzusetzten. Indessen so gerne wir es auch sähen, wenn wir alle diese Unterscheidungen zu machen im Stande wären: der vor der Hand unerlässliche Verzicht auf dieselben bringt uns doch auch nicht eigentlich um etwas Wesentliches. Denn so einseitig Platon's Schüler auch immer gewesen sein mögen, sie gingen doch wirklich einigen von den Spuren nach, in denen Platon

ihnen vorausgegangen war [1]); und so neu und fremdartig dem Platonischen gegenüber auch immer die letzten Ziele sein mochten, bei denen Aristoteles anlangte: auch er ging doch immer von der Erwägung des Platonischen aus. In seiner Schule ferner und mündlich kann Platon doch auch nichts gelehrt haben, was nicht nur der äussern Form und dem Grade der Entwicklung, sondern auch der Sache selbst und ihrem Vermögen nach von dem Inhalt seiner Schriften verschieden gewesen wäre, und endlich diese Schriften hat er selbst ja nicht sowohl zu einer dogmatischen Offenbarung seiner Gedanken, als vielmehr zu einem anregenden Wechselgespräch mit dem Leser — mithin zu etwas, was demjenigen mindestens als ähnlich bezeichnet werden darf, was wir Aristoteles mit ihnen vornehmen sahn — bestimmt gehabt. Alles dies giebt uns somit das Bild eines in lebendiger Bewegung begriffenen Processes, der zwar ursprünglich von festerfassbaren Punkten ausgeht, und in dessen späterem Verlaufe sich auch noch immer gewisse Bestimmtheiten und Richtungsverschiedenheiten wahrnehmen lassen, für den die obenerwähnten Unterscheidungen sich aber doch nicht in methodischer Weise feststellen lassen [2]).

1) Schon Trendelenburg selbst (trotz des in der nächsten Anmerkung Gesagten) führt darauf hin, wie unthunlich es ist, Platon und seine ächten Schüler im Einzelnen aus einander halten zu wollen (vgl. l. l. p. 48. 62. 63. mit 65. 80.).

2) Hiernach kann ich kein grosses Gewicht darauf legen, wenn bemerkt wird, dass Einzelnes, das Aristoteles anführt, sich nicht in Platon's Dialogen finde. So redet z. B. Trendelenburg p. 3 von den plura eaque magna, quae ab Aristotele Platonis commemorantur, neque tamen in dialogis inveniuntur p. 39 heisst es von der ideae vocandae ratio mittelst des vorgeschlagenen αὐτό — sive Aristoteles invenit, sive accepit, apud Platonem autem legere non memini. Aehnlich p. 41 von dem idearum cum numeris commercium p. 51 ist es nicht ohne Einfluss auf die von Trendelenburg aufrecht erhaltene Unterscheidung zwischen dem Platonischen Μέγα καὶ μικρόν und der Pythagoreischen ἀόριστος δυάς, dass durch dieselbe die magna quae videbatur inter Aristotelis loca quae de Platone agunt, et Platonis dialogos, qui nusquam quidquam de tali indefinita dyade proferunt, discrepantia sublata sei, p. 64 dialogi de his omnibus silent p. 66 in dialogis non invenimus p. 71 tacent dialogi und ähnlich noch oft. (Vgl. dagegen p. 58 und p. 86 wo es sich beide Male um Beziehungen auf den Timaeus handelt). Denn so richtig diese Wahrnehmung auch zuweilen sein mag, zumal wo es

Dabei haben wir indessen absichtlich noch immer von einer Seite der platonischen Ideenlehre Umgang genommen, die doch auch in Aristoteles Darstellung vorkommt. Wir wollten aber die einfachern Grundzüge der letzteren zuvor klar hervortreten lassen, ehe wir an diese dunkelste und schwierigste, wenn auch nicht uninteressanteste Seite heranträten. Wir reden von dem Zusammenhang der Ideenlehre mit der Zahlenlehre, welcher zugleich derjenige Punkt ist, den der früher bemerkte Unterschied eines Früher und Später in der Betrachtung Platons betrifft. Denn wie Aristoteles zwar andeutet, ohne aber doch, wie es scheint, besonderes Gewicht darauf zu legen [1]), wie dagegen von neueren Gelehrten, namentlich von Trendelenburg (p. 68. 75. 92) nachdrücklich erinnert worden ist, und wie auch wir es als übereinstimmend anerkennen müssen mit dem ganzen Eindrucke der platonischen Schriften, der der von uns festgehaltenen Anordnung zu Grunde liegt: zunächst ist Platon auf vorwiegend dialektischem Wege zu seiner Ideenlehre gelangt und erst später schloss sich ihm daran auch jene mathematische Seite an. Es war nicht das einzige und allgemeinste Motiv, was ihn zur Ideenlehre trieb, dass er die Unvereinbarkeit der Sokratischen Begriffsrichtung mit der Universalität des Heraklitischen Flusses wahrnahm. So war es auch nicht das letzte und abschliessende Motiv, dass er die Alleinheit des Parmenides vermeiden wollte und deswegen das relative Sein des Nichtseienden, und Nichtsein des Seienden verfocht. Aber ursprünglicher scheinen sich ihm diese beiden Motive doch zur Geltung gebracht zu haben als jene mathematische Tendenz,

sich nur um für sich bestehnde Einzelnheiten und das Aeusserliche handelt: selten wird sich doch der definitive Beweis dafür führen lassen, da nach der Art des Aristoteles die Einrede immer nicht ganz zu beseitigen sein wird, ob nicht vielleicht nur eine Consequenzentwicklung aus Platon vorliege, wenn auch immerhin eine richtige, nahe liegende, und sogar noch durch Platons mündliche Mittheilungen besonders nahegelegte.

1) Die Andeutungen liegen nicht nur in Met. XIII. 4. und I. 6., sondern man kann sie auch noch in andern Stellen wahrnehmen, wie z. B. Met. VIII. 1. Nicom. Eth. I. 4. u. s. w. Dessen ungeachtet ist in Met. I. 6. grade die Vergleichung des Platon mit den Pythagoreern einer der das Ganze beherrschenden Gesichtspunkte.

die erst später hinzutrat, und die den platonischen Standpunkt dem pythagoreischen in gewisser Weise näher rückt, als irgend einem andern unter den vorsokratischen. Allzuscharfe Trennungen möchten sich indessen doch auch hier wiederum eben so wenig, wie in Betreff des kurz zuvor Bemerkten anbringen und aufrecht erhalten lassen.

Es kann nach dem bisher Entwickelten nicht schwer sein, zu zeigen, wie mit den Grundvoraussetzungen der Ideenlehre Platon's Zahlenlehre zusammenhängt [1]). Schwerer schon ist allerdings die Entscheidung darüber, ob die nähere Art dieses Zusammenhangs nur ein Hervorgehn dieser aus jener, oder gradezu eine Auflösung jener in diese ist. Indessen auch hierüber kann man zu einem Resultate und wie ich wenigstens meine, muss man zur Verneinung des Letzteren gelangen. So leicht ich begreife, wie Platon die Zahl aus der Idee herzuleiten versuchen konnte, so unerklärlich würde es mir sein, wenn dem Platon die Idee in die Zahl untergegangen wäre. Nicht nur eine wegen ihres Scholasticismus überhaupt sehr befremdende Anschauung käme damit in Platon hinein, sondern insondernheit auch sein wissenschaftlicher Vorzug vor den Pythagoreern, sowie seine Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Volkscharacter der Griechen [2]) würde dadurch in einem so hohen Grade beeinträchtigt, dass man sich zur Anerkennung dieser Thatsache nur aus den allerzwingendsten Gründen entschliessen könnte. Solche aber vermisse ich ganz und gar. Allerdings schon unter den nächsten Anhängern des Aristoteles und Platon kommt jene Ansicht auf, aber weder Platon noch Aristoteles selbst rechtfertigen sie, und der weitere Verlauf unserer Geschichte wird leicht den Grund angeben können, weswegen jene Anderen zu ihrer Auslegung kamen. An dieser

1) Die Hauptstellen hierüber enthalten die Metaphysik (besonders I. 6. seq. V. 11. VII. 16. XII. 8. XIII. 4. 6. 8. 9. XIV. 1. 2. 3. 4. 6.) und Physik (bes. I. 4. 9. III. 4. 6. IV. 2.) Ihre sowie einiger anderer nahe mit ihnen zusammenhängender Stellen (z. B. de anim. I. 2. Nicom. I. 4. M. Mor. I. 1.) genaueste Erörterung hat Trendelenburg l. l. gegeben.

2) Nach der ästhetischen Seite hat dies Trendelenburg p. 91 treffend ausgeführt. Dieselbe ist aber nicht die einzige des Volkscharacters, die in Frage kommt.

Stelle aber haben wir jedenfalls nur Platon selbst, und über ihn Aristoteles zu vernehmen.

Wir haben bereits in Platon's Voraussetzungen neben Gott und neben der Gottes eigenstes Wesen ausdrückenden Idee auch noch einen andern Factor kennen lernen, — von dem es freilich seiner eigenthümlichen Natur nach leichter war zu sagen, was er nicht sei, als was er sei, was er in Beziehung auf jene andere Seite, als was er an sich sei. War die Idee das wahrhaft Seiende, so ist er dagegen das Nicht- (die Idee das wahrhaft) Seiende, ohne damit für nichts erklärt zu werden: heisst sie an sich und zumal den zu ihr gehörigen Einzelnheiten gegenüber das Eins, das folgeweise auch das mit sich selbst Uebereinstimmende, Dasselbige und Untheilbare ist, so heisst er dagegen das Viele, ohne damit mit der Summe der einzelnen Dinge identificirt zu werden. Er ist das Zweite und Andere neben der einen und ersten Natur der Ideen. Wollen wir ihn uns vorstellen, so ergiebt sich uns unwillkürlich das Bild eines ἐκμαγεῖον, welches der Fassung und Formung, der Begränzung und Bestimmung von jener anderen Seite her ebenso fähig wie bedürftig ist, wennschon er mit diesem Namen in den uns hier berührenden Dialogen noch nicht genannt wird. Der Sache nach müssen wir ihn indessen auch jetzt schon so denken, denn gelten die Ideen als Gränzen, so ist er ja das ἄπειρον, d. h. zugleich das Unbestimmte und das Unendliche, dessen Wesen uns nach den in ihm zusammengehörigen Gegensätzen des Mehr und Minder, des Ueberschusses und des Mangels, des Viel und Wenig, des μακρόν καὶ βραχύ, des πλατύ καὶ στενόν, des βαθύ καὶ ταπεινόν, am allgemeinsten als das Gross und Klein, immer aber als das Quantitative beschrieben wird, das in und ausser der Idee vorkommt, und beide Male seine Begränzung und Bestimmung erst von einem ihm gegenüberstehnden formellen Princip empfängt. Und in diesem Factor wurzelt nun auch nach Platons Absicht die Zahl. Seine Bedeutung beschränkt sich zwar nicht auf diese, sondern sie erstreckt sich auch auf die Begriffe des Raums und der den Raum erfüllenden Materie, der einzelnen dem zeitlichen Werden angehörigen Dinge, und somit also auch der Zeit: aber eben damit wurzelt doch auch die Zahl in ihm. Er ist selbst eine

ἀόριστος δύας, wie nahe lag es da, auch das pythagoreische Zahlenprincip, die ἀόριστος δύας in ihm wurzeln zu lassen. Dass dies geschehen sei, belegt der aristotelisch-platonische Begriff „Idealzahlen“: dass darum aber doch nicht das Pythagoreische mit dem Platonischen, die Zahl mit der Idee zu identificiren sei, geht, abgesehn von entweder unwesentlichen oder doch entlegneren Unterschieden zwischen Platonischem und Pythagoreischem [1]), vor Allem aus dem unläugnbaren Umstande hervor, dass nicht nur nicht alle Ideen bei Platon Zahlen werden, sondern nicht einmal alle Zahlen Ideen, diejenigen Zahlen nämlich nicht, in denen sich ein Früher und Später [2]) findet, d. h. die unter sich in einem Bedingungsverhältnisse stehn, d. h. die eigentlich mathematischen Zahlen, von denen das Gesagte gilt, weil sie nicht, wie die Idealzahlen, ἀσυμβλητοί sind. Ausser den Idealzahlen, die ihm „Gründe der Dinge“, „Gründe des Harmonischen und Derartigen“ sind, kennt Platon mithin nach Aristotelischer Darstellung, nicht nur die sinnlich wahrnehmbare und natürliche Zahl, d. h. die Zahl, sofern sie sich in den einzelnen, dem Werden in Raum und Zeit anheimgegebenen, wirklichen Dingen zeigt, sondern auch die mathematische. Nach den Pythagoreern ist die Zahl, das Mathematische das wahre Wesen der Dinge selbst. Nach Platon steht das Mathematische nur in der Mitte zwischen den Ideen (und also auch den Idealzahlen) und den wirklichen Dingen, von diesem geschieden durch seine Ewigkeit und Bewegungslosigkeit, von jenen durch das πόλλ᾽ ἄττα ὅμοια εἶναι. Sofern die Zahlen dies abstreifen, werden sie Ideen, Idealzahlen: sofern sie es

1) Dahin rechne ich die von Trendelenburg angeführten Bestimmungen über den Punkt (p. 66) über die nicht monadischen Zahlen (p. 77) u. A. Wenn Trendelenburg die erstere nicht in den Dialogen findet, wegen des Imperfectums aber auf die Schule des Platon sich bezieht, so liesse dies Imperfectum sich doch auch dann rechtfertigen, wenn das Ganze eine Aristotelische Consequenz aus Platons mathematischer Grundanschauung aus mehr denn einer Stelle, die diese andeutet, wäre.

2) Ueber den Widerspruch zwischen Met. XIII. 6. und Nicom. I. 4. und seine Lösung mittelst eines an ersterer Stelle eingeschobenen μὴ s. Trendelenburg p. 80, der allerdings mit Recht hinzusetzt: rationem magis esse ultima quaeque experientis, quam componentis. Auch für die Erläuterung des ἀσυμβλητοί verweise ich auf Trendelenburg.

an sich haben, sind sie die gewöhnlichen Zahlen, die dadurch ein Früher und Später an sich haben, und durch dies dann auch weiter wieder mit dem einzelnen Dingen in Beziehung treten können. So schlingt sich allerdings ein gewisses Band durch die drei Arten von Zahl [1]), welche Platon kennt: aber so wenig deren Unterschied unter einander übersehn werden darf, so bestimmt hebt sich daraus auch der Unterschied des Platon und der Pythagoreer hervor.

Im Unendlichen wurzelt Zahl und Raum. Wir haben eben die Zahl Idee werden sehn: sollte nicht auch das Gleiche vom Raum gelten? Wir müssen es verneinen, desswegen weil zwar eine und dieselbe, von den Dingen abstrahirte Zahl, nicht aber auch ebenso das *πολλ᾽ἄττα ὅμοια εἶναι*, worin der Unterschied des Mathematischen von der Idee besteht, abzustreifen im Stande ist. „Si enim numerus per se spectatur a rebus, in quibus deprehenditur, sejunctus, necessario fit, ut quotiescunque eundem cogites numerum, unus sit et idem, neque eundem numerum extra se ipsum et multiplicem cogitare possis. Ab hac itaque parte numerus merus et a rerum multitudine seclusus, quoniam in multa eaque paria et similia abire non potest, *κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς* ad ideas accedere judicandus. Quam quidem rationem spatii quanta non patiuntur. In his enim, quae est spatii conditio, etiamsi ea a rebus avocaveris et una eademque animo conceperis, fieri potest, ut quae finxeris, omnibus notis sese inter se aequent, et tamen plura sint judicanda, ut pote spatio diversa loco dissita. Unde sequitur, spatii quanta, etsi aeterna et eadem, tamen multiplicia esse. Quae causa videtur, cur ab ideis remota in solum mathematicorum numerum sint rejecta.“ (Trendel. p. 71.)

Wiewohl hiernach das Räumliche nicht selbst Idee wird, wie die Zahl: in den Ideen ist aber doch auch der Raum. Darauf bezieht sich endlich noch ein weiterer Unterschied, den Aristoteles zwischen Platon und den Pythagoreern hervorhebt.

[1]) Die von Aristoteles gebrauchten Ausdrücke sind zuerst: *ἀριθμὸς νοητός, εἰδητικός, εἴδων, ἐν εἴδεσι, πρώτη δυάς*, sodann *μαθηματικός*, (von welchem das *μεγέθη ποιεῖ*) gesagt wird, und drittens *φυσικός, αἰσθητός*. Vgl. auch Trendelnb. p. 92.

Jene lassen ihr Unendliches ausserhalb des οὐρανός, und somit χωριστόν sein, während dagegen Platon ausserhalb des Raums, wie überhaupt Nichts, so auch das Unendliche nicht kennt. Das Unendliche ist nach ihm sowohl in den Ideen, als auch in dem wahrnehmbaren Körperlichen, wennschon in jedem dieser beiden seine Function eine verschiedene ist [1]), da ihm das eine Mal das Ἕν, das andere Mal aber die aus diesem selbst und dem Gross und Kleinen bereits zusammengesetzte Idee gegenübertritt. Aber eben darum kann auch weder das Eine noch das Andere ausserhalb des Raums sein: das Körperliche nicht, denn es ist im Raum, die Idee aber nicht, denn sie ist ebensowenig ausser dem Raum als in ihm: sondern der Raum ist in ihr. Ausser in der Idee und in dem Körperlichen kann es aber natürlich kein Unendliches geben.

So stellt Aristoteles den Platonischen Zusammenhang von Ideen- und Zahlenlehre dar. Und wenn man nur einerseits die absichtliche Weite und Vieldeutigkeit der betreffenden Platonischen Darstellungen, und anderseits die in dem Bisherigen bereits kennen gelernte Freiheit des Aristotelischen Verfahrens mit in Anschlag bringt, so sehe ich ebenso wenig die Berechtigung ab, das letztere der Untreue in historischer Beziehung, als einer zu herben und ungerechten Kritik zu zeihn. Wir haben kein Recht, den Parmenides, Sophistes und Philebus weder nach dem Zusammenhange des Ganzen, noch in seinen einzelnen Stellen, so eng auszulegen, dass die von Aristoteles gegebene Darstellung nicht doch auf sie passen könnte [2]), wennschon ich nicht

1) Liesse sich darnach nicht auch die von Trendelenburg (p. 93) angefochtene Lesart in Met. I. 6. vertheidigen?

2) Dies ist mein wesentlichster Differenzpunkt von Trendelenburg. Und doch geht schon Trendelenburg selbst (p. 37) so weit, dass ich nicht einsehe warum er nicht noch etwas weiter geht. Mit dem aristotelisch-platonischen ἄπειρον soll dasjenige des Philebus zwar verwandt, und jenes vielleicht sogar durch dieses vorbereitet sein. Aber für singulärer und abgeleiteter wird dieses doch erklärt. Im μᾶλλον καὶ ἧττον soll mehr der Begriff des Unbestimmten als des Unendlichen liegen: aber den „Verkehr“ dieser beiden Begriffe unter einander, ihr häufiges unwillkührliches Ineinanderfliessen läugnet auch Trendelenburg nicht. Ebenso zieht er zum mindesten „vergleichungsweise“ das ταὐτόν und θάτερον des Sophisten herbei. Mir aber scheint hier mehr als

läugne, dass Aristoteles diese Darstellung so zu geben doch nur desswegen im Stande war, weil ihn zugleich mündliche Aeusserungen des Platon unterstützten, und die dunklen Andeutungen der Dialoge in der von Platon beabsichtigten Richtung auffassen liessen. Giebt man aber einmal die Congruenz der Aristotelischen Darstellung mit Platons Sinn und Absicht zu, so wird man auch die daran geschlossene Kritik nicht einmal so herbe finden, als wie sich nach Aristoteles allgemeiner Idiosynkrasie gegen derartige müssige und grüblerische Speculationen vielleicht erwarten liesse. Ist es doch hauptsächlich nur der Vorwurf der Inconsequenz gegen die eigenen Voraussetzungen, des Kreisverfahrens und des Aufgebots unnöthiger Mittel für die von Platon selbst verfolgten Zwecke, welchen Aristoteles gegen Platon erhebt [1]). Nur im Vorübergehn fällt gelegentlich einmal ein härteres Wort, wie z.B. die Met. XIV. 2, dem Platon und den Pythagoreern gemeinsam Schuldgegebene *ἀτοπία* oder an anderen Stellen (vgl. Trendel. p. 50. 1.) der gleichfalls Beide gemeinsam treffende Vorwurf des *ἐπεισοδιῶδες*, d.i. des Mangels an Einheit und Continuität. Nur die Verschiedenheit Aristote-

Vergleichung vorzuliegen und jene Restrinctionen sind so wenig nach der allgemeinen Art des Platon, als wie sie in dessen Einzelnheiten feste Begründung haben. Dagegen theile ich ganz Trendelenb. Ansicht, dass Arist. wenigstens — mag es um Theophrast, Hermodor und die Ausleger stehn wie es will, — die platonische mit der pythagoreischen δύας nicht identificirt hat. Das Auftreten der ersteren ohne den bestimmten Artikel, die Ignorirung der letzteren an mehreren Orten, wo von jener die Rede ist, sowie namentlich die vielfältige Verschiedenheit platonischer und pythagoreischer Lehre, welche Aristoteles selbst hervorhebt, beweist mir, dass Arist. nicht identificirt hat, während zugleich der für das platonische Princip etwas auffallende Sprachgebrauch δύας seine vollkommne Analogie in der τρίας aus Phys. I. 9. hat, jedenfalls nicht ungenauer ist, als wenn Aristoteles auch von zwei ἄπειρα redet. — Auch die Beziehung des Grossen und Kleinen, nicht blos auf die Zahl, sondern auch auf den Raum, die **B r a n d i s** (de ideis p. 33) nicht zugiebt, halte ich für erwiesen.

1) In Physik III. 6. (vgl. Met. XII. 8.) meint Aristot., dass die Μόνας und Δέκας die Rolle der beiden platonischen ἄπειρα hätte übernehmen können und sollen (ποιήσας οὐ χρῆται). Die Begründung des Harmonischen durch die Idealzahlen soll der diesen als ἀσυμβλητοί beigelegten Natur widersprechen. In Eudem. I. 8. wird das Kreisverfahren zwischen Zahlenlehre und ethischer Betrachtung behauptet. Vgl. auch Trend. p. 60.

lischer Kategorien von den Platonischen, nicht aber grade ausdrücklich der Vorzug jener vor diesen wird in Stellen, wie Phys. I. 9 hervorgehoben (Trend. p. 93). An Kleinigkeiten, wie z. B. an der in Eud. I. 8 berührten uneigentlichen Ausdrucksweise in Betreff der Zahlen (vgl. Trend. p. 91.) wird gemäkelt, aber das Ganze muss dem Aristoteles doch nicht ohne wissenschaftliches Interesse erschienen sein, da er *verhältnissmässig* so oft bei ihm verweilt. Verhältnissmässig sage ich: denn allerdings kurz und unzulänglich mag uns die Aristotelische Erörterung der Zahlenlehre an sich vorkommen: dennoch schenkt Aristoteles ihr einen grösseren Raum, als anderen noch wichtigeren und zugleich klareren Seiten der Ideenlehre. Ja, es fällt selbst ein nicht ganz richtiges Licht auf das Ganze, durch das so entstehende Missverhältniss, in welchem einzelne Theile vor anderen beleuchtet werden.

Nicht minder gilt das Letztere dann auch von der Platonischen Psychologie, soweit diese der Phaedon enthält. Der eigentliche und nächste Inhalt dieses Dialogs wird in Aristoteles vollständig erhaltenen und wissenschaftlichen Schriften [1]) so gut wie gar nicht berührt. Diese heben allgemeinste Beziehungen der Ideenlehre und ihres Zusammenhangs mit der Zahlenlehre einige Male in einer solchen Weise hervor, dass dieselbe ohne Frage auf den Phaedon zu beziehn ist [2]): ausserdem aber findet sich nur an Einem,

1) Von der durch die Dialogfragmente bezeugten Behandlung der Unsterblichkeitsfrage ist oben die Rede gewesen. Die platon. und arist. Psychol. vergleicht *Gsell Fels*, Würzburg 1854.

2) De gener. et corr. II. 9. — und ähnlich auch Met. I. 9. XIII. 5. — wird die Voraussetzung des Sokrates im Phaedon (p. 96 a. seq.) getadelt, dass die Ideen als Ursachen wie des Seins, so des Werdens ausreichten und vor derselben selbst derjenigen ein gewisser Vorzug (φυσικώτερον) zugesprochen, die ausschliesslich auf die Materie zurückführt, sowie ausserdem Platons Kritik der früheren Standpunkte wohl nicht ganz ohne ironischen Anflug erwähnt wird. Und doch beurtheilt Aristoteles selbst z. B. den Anaxagoras fast ganz gleichlautend mit Platon. Beide hatten grosse Erwartungen von dem Anaxagoreischen Princip gefasst, fanden sich aber nachher enttäuscht, da sie dasselbe nur als Deus ex machina auftreten, und somit keinen wahren Fortschritt über die Erklärung allein aus materiellen und bewegenden Ursachen hinaus bezeichnen sahen. So wenig consequent hierin also Aristoteles ist: so wenig treffen seine Argumente den Platon. Er übersieht zuerst, und dann vermisst er die bewegende Ursache bei Platon, und weil er sie

wegen seines Aristotelischen Ursprungs noch dazu nicht allzu sicherem Orte[1]) eine vereinzelte kosmologische Bestimmung, und jedenfalls das grosse, tief angelegte und feine Gewebe des Platonischen Dialogs, wie dasselbe sich aus persönlichen sowohl wie sachlichen Beziehungen, die den verschiedensten Theilen des Systems entnommen sind, zusammensetzt: dies Gewebe, meinen wir, findet sich nirgends bei Aristoteles auch nur in entferntester Weise angedeutet.

Etwas besser als die bisher betrachtete zweite Gruppe der Platonischen Dialoge bei Aristoteles kommt die erste fort. Sie enthält jene Erörterungen über Freundschaft und Liebe, die wir als Einleitung in das Ganze des Systems characterisirt haben [2]) und diese ihre Beschaffenheit bestimmt nun auch vorzugsweise schon das Verhalten des Aristoteles. Zu offenbar weisen die Gedanken, die ihm hier entgegentreten, als Vorbe-

vermisst, so weiss er auch nicht die Unveränderlichkeit der Idee mit dem veränderlichen Werden genügend zusammen zu reimen. Aber Platon kennt zwischen der Idee und den an ihr theilnehmenden Dingen durchgehends noch eine bewegende Ursache: zwischen den Gränzen und dem Begränzten den Urheber der Begränzung, zwischen der Idee und Materie Gott, er kennt sie und darf sie ohne Widerspruch mit seiner Ideenlehre kennen. Damit fallen dann aber die Einwendungen des Aristoteles in sich selbst zusammen (Vgl. oben p. 96 seq.) Für den Zusammenhang der Ideen und Zahlen vgl. Phaedon. bes. p. 101 b. und Trendelenb. p. 70. 81.

[1]) Es ist dies Meteorol. II. 2. „ubi festiva illa Phaedonis (p. 111. seq.) de Tartaro et mari fabula tamquam nuda veritas subtilius agitari videtur, ut Aristotelem, si Aristotelis est, jure mireris locum magis poëticum, quam philosophicum quasi ad vivum resecasse." (Trendelenb. p. 15.) vgl. Zeller p. 207.

[2]) Dabei war es uns freilich gleicher Ernst mit den beiden darin liegenden Momenten: nicht nur mit dem isagogischen Character, sondern auch mit der universellen Beziehung auf das Ganze des Systems. Hier kommt aber doch vorzugsweise nur das erste in Betracht. Zu beachten ist ferner auch hier, dass wie wir früher bemerkten, zwischen den drei zu dieser Gruppe gehörigen Dialogen ein ganz analoges Verhältniss stattfindet, wie zwischen den drei Gruppen überhaupt. Der Lysis und die Erörterung der Freundschaft giebt nur den Ausgangspunkt der Platonischen „Erotik" ab, während dagegen der Phaedrus ihre innere Vielseitigkeit nach den einzelnen Richtungen entfaltet, und die mehr practischen und populären Anknüpfungen das Symposium enthält. Der Lysis ist aber grade derjenige, mit dem Aristoteles sich am meisten beschäftigt.

reitung auf ein Anderes, noch über sich selbst hinaus, als dass er dies zu übersehn im Stande gewesen wäre. Bemerkte er dies aber, so trieb ihn dann seine ganze Eigenthümlichkeit an, dasjenige, was ihm so in dem Zusammenhange und mit der Farbe einer ihm fremden Geistesrichtung entgegenkam, in die eigne Sprache zu übersetzen; und je leichter dieser Uebersetzungsprocess sich nun vollzog, desto sorgfältiger vermochte er auf das Einzelne einzugehn, desto ruhiger diesem Einzelnen zum mindesten seine relative Anerkennung zuzusprechen. An die Stelle eines unwillkührlicheren Durcheinanderbringens der eignen mit den fremden Kategorien, dessen wir ihn bisher mehrfach beschuldigen mussten, und das keineswegs eine Garantie für unbefangene und gerechte Kritik in sich enthielt — tritt fortan mehr ein bewusstes Uebertragen, das einerseits zwar nicht für eine unbedingte Wiedergabe des Originals angesehn werden darf, anderseits aber doch dessen Recht und Wahrheit besser wenigstens als jener bisher beobachtete unwillkürliche Act zur Geltung kommen lässt. Dem entspricht es, wenn Aristoteles länger bei Platons Erörterungen über die Freundschaft als bei denen über die Liebe verweilt, ungleich länger beim Inhalt des kleinen Lysis, als bei dem des Phaedrus und Symposium, ja wenn die Erwähnung der Letzteren überhaupt weniger die Platonische Liebe an sich, als deren rhetorische und psychologische Beziehungen und deren Verhältniss zur Freundschaft betrifft [1]). Das Mythisch-Enthusiastische, das über die sinnliche und zeit-

[1]) Politik. II. 4. kommt Aristoteles von seiner Empfehlung der Freundschaft, „weil sie Unruhen verhindere,“ zu der des Sokrates „weil sie den Staat einig mache,“ und fügt dann hinzu: dass auch „in den erotischen Reden“ Aristophanes bekanntlich den Trieb der Liebenden zu völligem Einswerden mit einander schildere. Die Beziehung auf das Symposium ist hiernach ausser allem Zweifel. In seiner Kritik dagegen bemerkt aber Aristoteles, dass so die zwei zu Eins Gewordenen Freunde oder Liebenden zusammen untergingen, und dass im Staate durch solche Gemeinschaft die Freundschaft wässerig würde. (Vgl. Suckow p. 69. und Ueberweg p. 137.) Der Phaedrus wird ausser wegen des früher Bemerkten (vgl. oben p. 83. not. 1.) wegen seiner Beschreibung der Seele als der Sichselbstbewegenden und somit Ewigen Top. VI. 3. und Met. XII. 6 erwähnt, wobei ein Widerspruch hiermit in der Darstellung gefunden wird, die die Seele zugleich mit dem Uranos entstehn lässt.

liche Welt Hinausreichende und doch zu deren Erklärung und Verklärung Bestimmte der Platonischen Liebe möchte dem Aristoteles vielfach doch nur als ein poetisches Gerede ohne practische Bedeutung vorkommen, während dagegen die sittliche Bedeutung der Freundschaft ihm nicht entgehn konnte. Dem entspricht nicht minder aber auch die ganze Art, wie der Inhalt des Lysis berücksichtigt wird. Zwei ganze Bücher der Nicomachischen Ethik — um von gelegentlicheren Erwähnungen abzusehn [1]) — beschäftigen sich mit der Freundschaft, und zwar ist dies in einer solchen Weise der Fall, dass man sich auf Schritt und Tritt an das Platonische erinnert findet. Kaum ist in jenem Zusammenhange des Aristoteles ein wesentlicher Gedanke zu finden, der nicht irgendwie auch im Lysis vorkäme, wennschon der Letztere ausserdem noch manches enthält, worauf Aristoteles ganz und gar nicht reflectirt [2]). Die Identität des behandelten Gegenstandes reicht nicht aus, um diese Beschaffenheit der Behandlung zu erklären. Denn letztere weist nicht nur da vielfach auf den Platon zurück, wo sie mit Diesem übereinstimmt, sondern selbst da noch, wo sie von ihm abweicht, zeigen sich diese Abweichungen vielfach als durch den Vorgang des Platon bedingte. Im Allgemeinen wäre daher an der Bekanntschaft des Aristoteles mit dem Lysis, an dem Einfluss, den dieser auf seine sittliche Anschauung geübt, selbst dann nicht zu zweifeln, wenn die einzelnen zum Beweise hierfür beigebrachten Correspondenzen zwischen dem Lysis und der Nicomachischen Ethik weniger sicher wären, als wie sie es wirklich sind [3]). Und dennoch nennt Aristoteles nirgends weder

[1]) Siehe darüber die Stellen in Brandis Aristoteles.

[2]) Natürlich sei dies unbeschadet der Selbständigkeit des Aristoteles gesagt, die sich in Einzelnheiten, in der Anordnung des Ganzen, selbst in der eigenthümlichen Fassung des beiden Gemeinsamen zeigt. Auch hier wendet sich Aristoteles mehr dem Practischen und Empirischen, Platon dem Theoretischen und Speculativen zu. Um die sittliche Frage in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit zu fassen, isolirt Aristoteles dieselbe, indem er selbst das Physische, vollends aber das Metaphysische fern hält, während Platon Derartiges (z. B. in den Beziehungen auf die Ideenlehre, die der Lysis enthält) gern heranzieht, um die Frage in ihrer ganzen Tiefe zu erfassen.

[3]) Vgl. namentlich Nicom. VIII. 1. 2. 9. 10. M. II. 11. Eudem. VII. 5. und Zeller p. 201. 1.

den Namen Platon's noch den seines Dialogs. Auch sonst fehlt jede andere Bezugnahme, die so ausdrücklich wäre, dass man aus ihr z. B. die Aechtheit des Lysis äusserlich zu erweisen im Stande wäre [1]) und man fragt daher unwillkührlich nach dem Grunde dieser auffallenden Erscheinung. Warum nannte Aristoteles den Platon weder da, wo er mit ihm zusammentrifft, noch da, wo er durch Zusatz, Auslassung oder sonstige Veränderung von ihm sich unterscheidet? Ich glaube, die richtigste Antwort hierauf liegt wohl darin, dass Aristoteles die Erinnerung an Platon nicht etwa aus irgend einem, sei's berechtigten, sei's unberechtigten Grunde vermeiden wollte, sondern dass er sie für seinen nächsten, ausschliesslich auf die Discussion der Sache selbst gerichteten Zweck für überflüssig hielt, oder gar für unausbleiblich denjenigen Lesern gegenüber, für welche er sie zunächst bestimmt hatte. Oder hatte er dieselbe überhaupt nicht für Leser bestimmt? War sie vielleicht nur eine Studie, und zwar gradezu eine Studie über den Platonischen Lysis, die ursprünglich nur für Zuhörer, ja nur für seinen eigenen Gebrauch bestimmt gewesen wäre. Ihre gegenwärtige Einfügung in das Ganze der Nicomachischen Ethik kann bei der problematischen Gestalt der letzteren, bei dem Dunkel, welches überhaupt noch immer auf vielen Seiten des Aristotelischen Schriftenthums liegt natürlich keine entscheidende Instanz dagegen abgeben. Dafür aber spricht die leichte Lösung, die grade so manche aus der Vergleichung sich ergebende Schwierigkeit dadurch finden würde. Jedenfalls aber schliesse man weder für Platon noch für Aristoteles irgend etwas Ungünstiges aus der Wahrnehmung dieser bei ihnen in Betreff der Freundschaft und Liebe stattfindenden Consonanzen und Differenzen, jedenfalls verschliesse man sich dieser Wahrnehmung selbst nicht deswegen, weil man nicht im Stande ist, das Verhältniss der Aristotelischen und Platonischen Darstellung zu einander in allen Punkten genau zu fixiren. So viel steht unter allen Umständen fest, dass Platons Gedanken über die Freundschaft und Liebe dem Aristoteles nicht nur hinlänglich bekannt gewesen sein, sondern dass dieselben auch stark auf ihn eingewirkt

[1]) Vgl. Ueberweg p. 173.

haben müssen, verhältnissmässig stärker als die an sich ungleich wichtigeren Gedanken aus der zuerst besprochenen Gruppe [1]).

Nicht so stark freilich auch diese wieder als die der letzten uns noch übrig bleibenden Gruppe. Denn unter allen Platonischen Dialogen finden sich keine zwei andere, die so oft citirt würden, als wie der Timäus und die Republik, und die durch diese vertretenen Disciplinen der Physik und Politik werden daher auch bis in ihre Details hinein unter allen am besten vom Aristoteles berücksichtigt [2]). Zwar verschwinden auch hier jene alten Fehler und Eigenthümlichkeiten des Aristoteles keineswegs ganz. Er empfindet offenbar auch hier den Platonischen Gedankenzusammenhang als einen ihm selbst fremden, sowie auch Platons Ziele von den seinigen verschieden sind — aber das bestimmte Voneinanderunterscheiden dieser beiderseitigen Ziele, das ebenso bewusste wie unläugnbare Uebersetzen, welches er in Betreff jenes Zusammenhangs vornimmt, ist doch immer noch besser als jenes mehr unwillkührliche Ineinanderübergehenlassen, welches wir bei Gelegenheit der ersten Gruppe wahrnehmen mussten. Er tadelt auch hier mehr als er lobt oder bestätigt, seine factische Gemeinschaft mit Platon reicht weiter als deren ausdrücklich ausgesprochene Anerkennung. Indessen nicht bloss die Häufigkeit und Ausführlichkeit, sondern überhaupt die ganze Art seines Tadels spricht doch immer für das Gewicht, welches Aristoteles auf die Bestimmungen des Timäus und der Republik legt. Dieser Tadel trifft hier

1) Unter anderm erinnert auch manches Gelegentliche, wie z. B. das Beispiel vom Arzte, vom Wissenden u. s. w. in de gener. et corr. II. 9. an den Lysis, wennschon die nächste Beziehung hier allerdings auf den Phaedon p. 100 b. geht. Darf man aber mit Zeller p. 267 sagen, dass Aristoteles an dieser Stelle dem Platon „ein ungebührliches Vorherschen der teleologischen Betrachtung“ vorwerfe, wie sonst deren Vernachlässigung? Oder ist es nicht vielmehr die bestimmte, nach Aristoteles Meinung äusserliche Beschaffenheit der Platonischen Teleologie, was Aristoteles tadelt. — Uebrigens übersehe man auch nicht die verschiedene Stellung, die die Gedanken über Freundschaft und Liebe bei Platon und bei Aristoteles haben. Bei Diesem bilden sie eine Art von Mittelglied zwischen individueller Ethik und Politik, während sie bei jenen Beiden vorangehn.

2) Vgl. Trendelenburg p. 15 seq. 79. 85. 95. Zeller p. 202. 248. 266. Ueberweg p. 132. 133. 281. Zeller gedenkt auch der von Diog. Laert. erwähnten Auszüge des Aristoteles aus Platons physischen und politischen Schriften.

mehr die Grundgedanken als das Einzelne und Abgeleitete; er ist etwas grossartiger gehalten, als wie es im Früheren der Fall war; ja, er ist überhaupt mehr im Rechte auch nach unserer Auffassung von den in Frage kommenden Lehren. Denn wer will es läugnen, dass zumal den doch immer nicht ganz abläugnenden paradoxen und phantastischen Seiten der Platonischen Politik gegenüber der Ernst und die Genauigkeit der Aristotelischen Methode, der Umfang seiner politischen Erfahrung eine äusserst gefährliche Gegnerschaft begründet. Im Ganzen muss man daher anerkennen, dass Aristoteles Timäus und Republik, sowie überhaupt die durch diese vertretenen Disciplinen besser behandelt, als irgend etwas von dem früher Besprochenen.

Fast alle Bücher der Aristotelischen Politik, (sowie ausserdem namentlich Stellen in den ethischen und rhetorischen Schriften) enthalten Beziehungen auf Platonisches, und in diesen Beziehungen werden fast alle Bücher der Platonischen Republik in Anspruch genommen [1]). Wenn man nun dessenungeachtet in den Gang, den die Letztere im Ganzen nimmt, durch das, was Aristoteles bemerkt, keine ausreichende Einsicht gewinnt, wiewohl anderseits sein eigner Gang, wennschon nicht sowol deutlich zu erkennen, aber doch zu errathen giebt, wie wesentlich er durch Vorbild und Vorgang des Platon bestimmt worden: so legt das Eine so gut wie das Andere unserer Darstellung den Anschluss an den früher dargelegten Faden der Platonischen Deduction nahe. Verfolgt man diesen aber, so führt derselbe besonders auf drei Punkte der Platonischen Lehre, welche Aristoteles berührt, und an deren jedem er nicht Unwesentliches auszusetzen hat; dies ist sein sogenannter Communismus, sowie seine Deduction der Standes- und Verfassungs-Verschiedenheiten.

Bei Platon durften wir individuelle Ethik und Politik von

1) Vgl. namentlich Hildenbrand's Rechts- und Staatsphilosophie I. p. 250—496, besonders p. 251, 257, 267, 268, 270, 271, 284, 295 und oft, p. 345, „über die äussere Anordnung der Aristotelischen Politik" (vgl. mit Teichmüllers Aufsatz im Philologus XVI. 1.) p. 408 und 487 ist die Litteratur verzeichnet, welche sich ausführlich mit den Beziehungen der Aristotelischen und Platonischen Politik beschäftigt. Den Namen von Broecker, Carrière, Orges, Mathies, Stuhr, Kahlert, Pierson, Morgenstern, Engelhardt, Pinzger wäre nur aus älterer Zeit noch Wichtiges nachzutragen, abgesehen von den auf die beiderseitige Pädagogik bezüglichen Schriften.

einander scheiden: und doch bezogen sich beide genau auf einander, sowol durch die Ergänzung, welche diese für jene bilden sollte, als auch durch die Analogie, in welcher beide unter einander entworfen waren. Diese so bestimmten Beziehungen erkennt nun auch Aristoteles an und zwar nicht nur für Platon, indem er sowohl in seinen ethischen Erörterungen auf politische Begriffe des Platon, als auch umgekehrt in politischen auf ethische Bezug nimmt, sondern auch für sich selbst und seinen eigenen Standpunkt — nur dass es dem Letztern noch näher zu liegen scheint, die Scheidung als die Analogie, die Ergänzungsnothwendigkeit [1]) als die bereits vorhandene Gemeinschaft zur Anerkennung zu bringen. Ein politisches Thier ist der Mensch dem Aristoteles von Anfang an, und auch die Vergleichung zwischen Staat und Einzelnwesen fehlt ihm keineswegs, aber doch würde Aristoteles den Platonischen Satz kaum unterschreiben, wornach der Staat und das sittliche Leben des Einzelnen, die Gerechtigkeit des Einen und des Andern, die Wiederholung einer und derselben Buchstabenschrift nur in verschiedener Grösse sein soll. Es ist ihm zu wichtig, einzuschärfen, — was freilich auch Platon ebenso wenig übersehn hat — dass zwischen Mensch, Haus und Staat nicht blos ein quantitatives, oder wohl gar überhaupt nur ein äusserliches Verhältniss, und nicht vielmehr das einer innern qualitativen Entwickelung besteht. Mit dem Menschen vergleicht er den Staat,

1) Nicht nur die Nothwendigkeit der Ergänzung betont Aristoteles stärker als Platon, sondern deren ganze Art bestimmt er überhaupt anders. Bei Platon dienten diesem Zwecke besonders die drei Begriffe der Liebe, der Lehre und der Strafe. Aristoteles Abweichung in Betreff des ersten Punktes habe ich eben erst hervorgehoben. Aber auch die theoretische Seite des Sittlichen, und in Folge dessen die Bedeutung der Strafe erscheint bei ihm in einem ganz andern Lichte. „Während Platon nach seiner Grundansicht, dass die Tugend im Wissen bestehe, davon das Heil des Staates erwartet, dass von den Staatslenkern die richtige Einsicht erworben, und den Uebrigen mitgetheilt wird, legt Aristoteles, dem die Tugend im Handeln besteht, das Hauptgewicht auf die Gewöhnung der Bürger zum Guten.“ (Hildenbrand p. 267). Während nach Platon Niemand freiwillig fehlt, die Strafe mithin, indem sie dem Menschen vom Uebel der Schlechtigkeit befreiet, denselben aus der Entfremdung gleichsam sich selbst zurückgiebt, erscheint bei Aristoteles die Freiheit als die unerlässliche Bedingung der Zurechnung und somit nicht sowol als Ziel, als vielmehr als Voraussetzung der Strafe (ebenda p. 303).

für den Staat ist ihm der Mensch bestimmt: aber ein vergrösserter Mensch ist ihm desswegen der Staat doch nicht. „Die Tugend des Staats ist die Summe der Tugenden der Einzelnen." Eine Gemeinschaft von Menschen, von mehreren und noch dazu verschiedenartigen Menschen ist ihm der Staat.

Diese Gemeinschaft will er begreifen, in genetischer Betrachtung aus ihren einfachsten Elementen, in empirischer aus ihren natürlichen Voraussetzungen. Schon hier scheiden sich mithin die Wege des Aristoteles und Platon. Es handelt sich hier nicht sowol darum, das sittlich politische Ideal hinzustellen, und das an sich vorhandene eben nur wiederzufinden in der Wirklichkeit, sondern die äusserlich gegebenen Verhältnisse und Zustände um ihrer selbst willen zu erforschen, aus ihnen überhaupt erst Begriff und Aufgabe des Staates herzustellen. Unter diesen Umständen ist es bezeichnend, wie wenig wesentliche Beziehungen auf Platon das erste, vorzugsweise mit Aufstellung seiner eigenen Thesis beschäftigte Buch der Aristotelischen Politik enthält [1]). Erst das zweite Buch, sofern es ausdrücklich auch die von Andern aufgestellten Verfassungen in den Kreis seiner Betrachtung hineinzieht, kommt sofort auch — durch eine ziemlich formale Betrachtung des Begriffs der Gemeinschaft — auf Platon's Kinder-, Weiber- und Gütergemeinschaft.

Der Begriff der Gemeinschaft, auch wenn derselbe nur ganz formal betrachtet wird, ergiebt durch einfache logische Disjunction die Möglichkeit, dass alle Staatsangehörige an allen Gütern des Staats Theil nehmen, und da diese Eventualität bei Platon vorzuliegen scheint, so stehn wir unmittelbar schon bei dessen Forderungen communistischer Art. Dass Aristoteles dieselben verwirft, kann bei deren ganzer Beschaffenheit an sich nicht auffallen, vielmehr ist grade der ruhige Ton der Ueberlegung bemerkenswerth, mit welchem er sie erwägt, bevor er sie verwirft. Er verwirft sie nach ihrem Motiv, nach ihrer Consequenz und in Hinsicht auf ihre Ausführbarkeit, sowie er ausserdem auch der platonischen Darstellung Mangel an Unterscheidung und Ausführlichkeit gelegentlich zum Vorwurf

1) Nur einzelne Ausnahmen finden sich z. B. I. 12. I. 13. vgl. mit dem oben p. 86 Gesagten.

macht. Platons Grundmotiv findet Aristoteles in dem Streben, den Staat so eins als möglich zu machen, aber er findet zugleich auch, dass Platon dasselbe selbst auf Kosten solcher Rücksichten, verfolgt, die sich mit ihm auszugleichen bestimmt wären. Eine derartige Rücksicht ist z. B. diejenige auf die Autarkie. Sie findet sich mehr beim Staate als beim Hause, mehr bei diesem als beim Einzelnen. Schon um ihretwillen ist also die Tendenz des Platon nicht berechtigt, den Staat so eins als nur irgend möglich zu machen. Denn gelänge dieselbe, so würde der Staat in demselben Verhältnisse an Autarkie einbüssen, in welchem er aufhören würde ein Staat zu sein und durch Einheit ein Einzelner würde. Aber dies Letztere kann doch auch überhaupt nicht berechtigt sein, sofern es doch offenbar dem Begriffe eines Guts widerspricht, dasjenige, wofür es ein Gut sein soll, nicht sowol zu fördern als aufzuheben. Der Staat würde aber eben aufhören Staat zu sein, wenn er so eins als irgend möglich würde.

Das Fehlerhafte des Platonischen Motivs zeigt sich dann aber auch weiter in den äussern Unmöglichkeiten und innern Widersprüchen, an denen seine Ausführung scheitert. Platon meint für die Einheit am besten gesorgt zu haben, wenn Alle von Allem mein und nicht mein sagen. Und doch verbirgt das Wort „mein“ hier nur einen Doppelsinn, sofern es entweder von der Gesammtheit als Ganzem oder auch von jedem einzelnen Gliede derselben verstanden werden kann. Denn nur in jenem ersten Sinne, nicht aber auch in dem zweiten würden Alle dasselbe von sich aussagen können. Wie geschwächt würde ausserdem der ganze natürliche Zusammenhang und die sittliche Kraft des Staats werden, wenn ganz und gar aus ihm das starke Interesse für das Eigne und Einzelne verschwände vor dem ungleich schwächeren für die Gemeinschaft des Ganzen. Ein platonischer Bürger, der gleichsam 1000 Söhne hätte, würde sich um alle nicht sowohl gleichviel als gleichwenig bekümmern. Die Freundschaft würde wässerig werden, wie ein wenig Süss unter viel Wasser gegossen, wirkungslos wird. Ja, nicht nur geschwächt, sondern gradezu ihrer unerlässlichsten Voraussetzung beraubt würde die Freundschaft, würde die Selbstsucht, sofern auch sie eine sittlich berechtigte Seite hat, würde das Wohlwollen und so manche andre Tugend werden, die alle

ohne die Sonderung des Besitzes, des Familien- und Einzellebens nicht denkbar sind. Nicht in dem Falschen dieser äussern Einrichtungen, sondern in der eignen Schlechtigkeit des Menschen liegt der Grund, wesswegen jene so oft die Quelle von Streitigkeiten und Schlechtigkeiten werden. Während zugleich umgekehrt die platonischen Vorschläge neue Uebelstände als ihnen eigenthümliche hervorrufen würden.

Dies etwa sind die Hauptbedenken, welche Aristoteles gegen Platons Communismus erhebt. In Betreff des zweiten Hauptpunktes, der die Kritik des Aristoteles auf sich zieht, in Betreff der Deduction der Stände vermisst Dieser die Genauigkeit und Vollständigkeit in der Durchführung, äussert sich übrigens aber zustimmend. Seine Stellung zu diesem Punkte kann durch die — freilich zunächst nur auf einen engern Sinn zu beziehenden Worte: *κομψῶς τοῦτο ἀλλ' οὐχ ἱκανῶς* (Polit. IV. 4.) characterisirt werden. So findet er gleich bei Gelegenheit des von uns sogenannten Nährstandes, dass Platons Aufzählung und Gliederung desselben weder ganz vollständig, noch von Anfang an überlegt, auch zu einseitig unter den Gesichtspunkt der nothwendigsten Lebensbedürfnisse, statt (mit) unter denjenigen des *καλόν* gestellt sei. An der Erörterung des Wehrstandes soll es dagegen ein Fehler sein, dass dessen Nothwendigkeit erst aus den äusseren Beziehungen des Staates, nicht schon aus den innern Bedürfnissen der Rechtspflege und Berathung deducirt werde, wennschon Aristoteles dabei an einer andern Stelle (VII. 7.) die von Platon den *φύλακες*, als Repräsentanten des *θυμός* gegebene Vorschrift, „liebreich gegen Bekannte, gegen Unbekannte aber rauh zu sein", durchaus billigt. Ob Aristoteles mit diesem seinem Lobe und Tadel überall ganz Recht habe, können wir indessen ununtersucht lassen, da es seinen Worten zu deutlich aufgeprägt ist, dass es sich in denselben nicht um eine endgültige und zusammenhängende Kritik der Platonischen Erörterung, als vielmehr nur um einen im Vorübergehn von dem eignen Zusammenhange aus auf dieselbe geworfenen Blick handelt. Es ist ein ohne Frage bewusstes Uebersetzen aus dem Platonischen Zusammenhang in den Aristotelischen.

Und grade dies findet nun endlich auch für die Erörterung der Verfassungen statt, ein Umstand, der um so mehr beachtet

werden muss, weil man ohne ihn den Aristoteles hart und ungerecht beurtheilen würde. Nachdem Aristoteles nämlich in seiner Betrachtung der Stände den Uebergang auf die Eintheilung der verschiedenen Staatsverfassungen gefunden hat, unterscheidet er deren drei gute und drei entartete, wobei er zugleich eine genaue Untersuchung über die Gründe der Entartung anstellt. In diesem Zusammenhange richtet er nun aber den doppelten Tadel gegen Platon (IV. 7. und V. 12), dass Dieser, gleich manchen Andern, nur vier Verfassungen kenne, und dass er dieselben nicht coordinire, sondern als die stufenweise abfallenden Glieder einer und derselben Reihe bezeichne, wobei er ausserdem noch die Gründe jener Veränderungen nicht vollständig angegeben habe. Müsste man nun voraussetzen, dass Aristoteles hierin schlechtweg, ich möchte sagen, ein für alle Mal, sein Urtheil über Plato habe abgeben wollen, so könnte man ihn nicht anders als stark misbilligen. Denn zu verschieden ist der von Platon verfolgte Gesichtspunkt von demjenigen, unter welchen er das Platonische bringt, als dass das von letzterem aus gefällte Urtheil als zu Rechte bestehnd gelten dürfte. Offenbar hat nämlich Platon in dieser Darstellung nicht die Absicht, über die Art, wie, und über die Ursachen, aus welchen die Verfassungen erfahrungsmässig in einander umschlagen, etwas Erschöpfendes, oder auch überhaupt nur etwas zu sagen: vielmehr ist es ihm ausschliesslich darum zu thun, über ihr begriffliches Werthverhältniss zu einander anschauliche Bestimmungen zu geben. Platon hätte alle Einwendungen des Aristoteles als factisch begründet zugeben können, ohne doch deren Relevanz für die Pointe seiner Darstellung anzuerkennen, und Aristoteles misst somit das Platonische an einem durchaus fremden Maasse. Indessen eben die Grösse und Evidenz dieses Fehlers legt uns den Zweifel nahe, ob Aristoteles denselben auch wirklich begangen habe. Nicht verborgen kann es dem Aristoteles gewesen sein, dass Platons Darstellung an sich etwas anders will, als was er von ihr fordert. Er ignorirt es nur in dem Zusammenhange seiner Politik, und — durfte es ignoriren, weil es ihm hier nur gelegentlich auf Kritik des Platonischen, an erster Stelle und eigentlich aber auf Erläuterung und Abgränzung seiner eignen Bestimmungen ankam. Mit Recht hat

man gegen Aristoteles den Platon mit der Bemerkung vertheidigt, dass es auch dem Letzteren unmöglich verborgen geblieben sein könne, dass die Verfassungsänderungen nicht immer nur in der von ihm angegebenen Richtung und aus den von ihm angegebenen Motiven stattfinden: in ähnlicher Weise möchte ich den Aristoteles dadurch, wenn auch nicht rechtfertigen, so doch entschuldigen, dass auch ihm gewiss nicht verborgen geblieben sein kann, wie Platon gar nicht empirisch-historisch, sondern dogmatisch-constructiv habe verfahren wollen. Wäre er ganz vorsichtig gewesen, so würde er es deutlicher angezeigt haben, dass es noch einen andern Zusammenhang gebe, in den das Platonische eigentlich hineingehöre, und dass er nur gelegentlich dasselbe berühre: aber dem aufmerksamen Leser wird es doch auch so nicht entgehn, wie grade hier ein bewusstes und zum wenigsten auch nicht absichtlich verdecktes Uebersetzen Platonischer Bestimmungen in den Aristotelischen Gedankenzusammenhang vorliegt. Platon's Anordnung legt das verschiedene Verhältniss zur Idee zu Grunde: Aristoteles hat es einfach mit den historischen Verhältnissen zu thun. Für Plato schliesst die ideelle Beziehung die historische keineswegs ganz aus: denn auch in dem Historischen muss die Idee sich wiederfinden lassen. Dem Aristoteles aber kommt es dort eben nur auf das Historische an. Von einer gewissen Willkühr ist sein Verfahren mithin nicht freizusprechen: aber die grobe Verkennung, deren man ihn sonst beschuldigen müsste, liegt doch in der That nicht vor [1]).

Merkwürdig ist indessen, dass dieser Vorwurf, dem Platon historische Beziehungen aufgedrängt zu haben, die dieser selbst

[1]) In dem Obigen haben wir uns mehrfach der Gedanken, und gelegentlich selbst der Worte Zeller's bedient, wennschon wir dem Ganzen unserer Darstellung eine zum Theil von ihm abweichende, zum Theil gradezu entgegentretende Wendung geben zu müssen geglaubt haben. Auf ihn verweisen wir auch noch wegen einer Reihe von Einzelnheiten untergeordneteren Werthes: so auf p. 204. 227. 288 u. a., wo Aristoteles Bemerkungen über die Eigenthümlichkeiten der Platonischen Verfassung, über die Leges, über die der Republik angehörige Eintheilung der Wissenschaften, über die politische Bedeutung der Musik u. A. (vornämlich nach Politic. II. 6. 7. 9. 12. VIII. 7. coll. Nicom. II. 2. de anim. I. 2. u. s. w.) berücksichtigt werden. Vgl. auch Suckow p. 120. wegen der Leges, und Trendelenb. p. 95., der in Republ. VII. 524 d. die Hinweisung auf das Μέγα καὶ μικρόν bemerkt.

nicht beabsichtigt habe, wie in Betreff dieses letzten Punktes, so auch bei Gelegenheit des Timaeus gegen Aristoteles erhoben wird. Ehe ich indessen ihn auch hiergegen zu vertheidigen suche, möchte ich drei andere Punkte voraufschicken, die sich uns auch für jene Vertheidigung als praejudiciell erweisen werden.

Während nämlich unsere frühere Darstellung des Timaeus gezeigt haben muss, dass die diesen Dialog beherschenden Grundbegriffe: Gott, Idee, Materie, Raum, Zeit, Welt, Seele und Leib mit deren Behandlung in den vorher erwähnten Dialogen eben so genau zusammenstimmt als zusammenhängt: findet Aristoteles dagegen jenen schon oben angedeuteten Widerspruch in Betreff des platonischen Seelenbegriffs zwischen der hier und da gegebenen Darstellung. Sonst erkläre nämlich Platon, meint Aristoteles, die Seele als Princip der Selbstbewegung, im Timaeus aber lasse er sie erst zugleich mit dem Uranos entstehen. Wir können hier den von Aristoteles constatirten Thatbestand ebensowenig anfechten, als in ihm den hervorgehobenen Widerspruch abläugnen. Und doch lässt letzterer sich nicht nur nach seiner Entstehung sehr wohl begreifen, sondern bis auf einen gewissen Grad sogar vertheidigen: denn in sehr verschiedenem Zusammenhange sagt Platon das Eine und das Andere von der Seele aus, die Selbstbewegung da, wo es sich um die Verschiedenheit der Seele vom Leibe und somit um deren Nichtgebundensein an die Zeitlichkeit, um deren Hinausragen über die Letztere sowohl nach Seiten der Praeexistenz als der Postexistenz handelt, das Entstandensein dagegen da, wo die Seele, wie die Welt überhaupt, in ihrem Verhältniss zu Gott gedacht wird. Gott giebt der Seele die Entstehung, aber vor allem Leiblichen, dem gegenüber sie selbst das hervorbringende prius ist: diesem gegenüber hat sie keine Entstehung, wiewohl Gott gegenüber. Wir begreifen, dass Aristoteles hierin einen Widerspruch findet, zumal bei ihm das eine von den beiden Plato treibenden Motiven, das von der Unsterblichkeit der Seele hergenommene, wenn nicht überhaupt fehlt, so doch ungleich schwächer als beim Platon entwickelt ist. „Facile fuit Aristoteli," sagt schon Luther in einer seiner äusserst denkwürdigen philosophischen Thesen vom Jahre 1586 (vgl. Valent.

Löscher's Reformationsacten II. p. 42) [1]) mundum aeternum opinari, quando anima humana mortalis est ejus sententia." Wir begreifen aber auch zugleich, dass Platon ihn begangen hat, begehn konnte und fast musste. Denn neben der Rücksicht auf die Praeexistenz und Postexistenz, sowie überhaupt auf die Substantialität der Seele, welche mit der zeitlichen Enstehung der Dinge in Conflict geräth, sofern sie die Seele von allen übrigen Dingen unterscheidet, bewegt ihn auch noch das andre Bedürfniss, die Nichtigkeit und Vergänglichkeit der ganzen Welt möglichst scharf zu betonen, womit eben die Annahme eines zeitlichen Anfangs derselben zum mindesten nahe gelegt ist. Daher liegt hier die Sache, in der That, so, dass man unbedingt weder mit Aristoteles dem Platon einen Vorwurf machen, noch um Platons willen den Aristotelischen Vorwurf tadeln darf.

Und ganz ähnlich steht es auch um einen andern Widerspruch, den Aristoteles innerhalb des Timaeus selbst zwischen der hier gelehrten Enstehung der Welt und ihrer Unvergänglichkeit findet. Auch hier kann der Widerspruch selbst nicht abgeläugnet werden, aber doch entspringt er für Platon aus zwei verschiedenen Motiven, die beide wirklich berechtigt sind. Er lehrt den zeitlichen Anfang der Welt, weil deren Sichtbarkeit ihm Das zu fordern scheint: er lehrt die Unvergänglichkeit derselben, weil die göttliche Güte ihm dieselbe verbürgt. Denn das Wohlzusammengefügte wiederauflösen, ist nach Platon nicht Sache des Guten. So ist also hier, wenn auch aus begreiflichen Motiven, die platonische Physik selbst in sich getheilt: man kann es dem Aristoteles nicht verdenken, dass er gelegentlich darauf aufmerksam macht, wennschon allerdings eine dem Platon congenialere Betrachtungsweise diesen Widerspruch als solchen nicht bloss constatirt, sondern zugleich auf jene naheliegenden Gründe zurückgeführt hätte.

[1]) Von den übrigen heben wir an dieser Stelle nur noch drei hervor, die mit dem Inhalt unseres Paragraphen in genauem Zusammenhang stehn: Aristoteles male reprehendit ac ridet Platonicarum idearum meliorem sua philosophiam. Imitatio numerorum in rebus ingeniose asseritur a Pythagora, sed ingeniosius participatio idearum a Platone. Disputatio Aristotelis adversus unum illud Parmenidis, verberat, Christiano venia sit, aëra pugnis.

Und grade so steht es endlich auch um dasjenige, was Aristoteles, wie bereits früher angedeutet wurde, am Timaeus überhaupt vermisst, Untersuchungen nämlich über das Entstehn und Vergehn, nicht nur in Betreff der Elemente, sondern auch solcher abgeleiteter Zusammensetzungen wie Fleisch, Knochen u. s. w. — eine Bemerkung, die in dieser ihrer Unbedingtheit ausgesprochen, gegenüber den im Timaeus p. 73 sq. wirklich vorhandenen Untersuchungen, allerdings ebenso unhaltbar ist, als wie sie berechtigt ist, wenn Aristoteles dabei das Maass seiner eignen naturwissenschaftlichen Methode angelegt hat. Untersuchungen der letzteren Art hat der Timaeus überhaupt nicht, und doch sind es eben nur solche, die Aristoteles vermisst, wie mir der ganze Zusammenhang der betreffenden Stelle zu beweisen scheint.

In diesen drei Punkten kann man also den von Aristoteles gegen Platon erhobenen Tadel vom Standpunkte des ersteren aus begreifen und billigen, ohne ihn desswegen für den des letzteren anerkennen zu müssen. Man kann Platon gegen Aristoteles vertheidigen, ohne desswegen den Aristoteles zu tadeln, man kann des Letzteren Tadel relativ anerkennen, ohne ihn definitiv zu billigen. Man muss sich nur die Heterogenität des beiderseitigen Standpunkts gegenwärtig erhalten, und überzeugt sein, dass auch Aristoteles selbst diese in ihrem ganzen Umfange gefühlt habe. Und eben das ist nun auch die Voraussetzung, von welcher das richtigste Licht auf Aristoteles Verfahren mit den mythisch-historischen Elementen des Platonischen Timaeus fällt. Man behauptet, dass diese Elemente dem Platon lediglich ein ganz äusserliches Gewand der Einkleidung seien, und dass Aristoteles mithin Unrecht habe, wenn er sie eigentlich nehme, und in ihnen Widersprüche aufzeige, die doch eben nur in dieser Darstellung als solcher begründet seien [1]. Mir aber scheint es, als ob Aristoteles grade in Diesem, um dessentwillen man ihn tadelt, zu billigen sei, wie ich denn auch glaube, dass jene hervorgehobenen Widersprüche, sofern sie überhaupt vorhanden sind, tiefer als nur in der Oberfläche begründet sind, da jene Form der mythisch-historischen Darstellung selbst nicht etwa

[1]) Vgl. Zeller p. 207. 248. 266.

nur ein loses Gewand der Einkleidung und ein blosses Mittel zur Veranschaulichung ist, sondern, wenn auch nicht der Kern der Sache selbst, so doch etwas mit diesem, und den in ihm enthaltenen Schwierigkeiten auf's nächste Zusammenhängendes. Freilich nicht alles und jedes an ihr ist eigentlich zu nehmen: das bedarf kaum der Erwähnung. Aber anderseits wird es doch auch nur in untergeordneten Beziehungen gelingen, von dem Kern der Sache das Kleid der Darstellung abzuziehen. Ebensowenig ist — wie dies etwa in der Genesis der Fall — die Enstehungs g e s c h i c h t e als solche dasjenige, worauf sich eigentlich das Absehn des Platon richtete: aber anderseits vermochte er seiner ganzen Geistesrichtung und Beschaffenheit nach doch auch eben nur so seinen begrifflichen Kern mitzutheilen. Es ist daher nicht nur keine Nachlässigkeit von Seiten des Aristoteles, wenn dieser das mythisch-historische Element des Timaeus durchgehnds eigentlich nimmt — wogegen ja auch schon allein Das sprechen würde, dass Aristoteles selbst de coelo I. 10. solche Interpreten und Apologeten des Platon tadelt, die dessen Darstellung grade durch Berufung auf den uneigentlich zunehmenden Character derselben von ihren Widersprüchen zu befreien versuchten — sondern es ist jenes auch überhaupt kein Fehler, und entspricht vielmehr der wirklichen Absicht des Platon durchaus. Höchstens könnte man dabei noch an e i n e m Punkte Anstoss nehmen: an einem Widerspruch, der sich zwischen den verschiedenen Aeusserungen des Aristoteles grade dann ergiebt, wenn man von seiner „eigentlichen“ Auffassung des Timaeus ausgeht. Denn wie konnte Aristoteles, wie wir doch schon früher gehört haben, dem Platon die bewegende Ursache absprechen, während diese in Gestalt des persönlichen Gottes im Timaeus so evident als möglich heraustrat, und des Letzteren Darstellung eben eigentlich von ihm genommen ward? Nicht d a s s er dies Letztere thut, befremdet mich, wohl aber, dass, wenn er es thut, er dessen ungeachtet die bewegende Ursache vermisst. Auch dieser Widerspruch löst sich indessen dann, wenn man annimmt, dass Aristoteles es wusste, wie Ernst es dem Platon mit der ganzen Art seiner im Timaeus gegebenen Darstellung sei, während ihm selbst doch diese Darstellung als solche keinen unmittelbaren Werth für die Wissenschaft zu

haben schien. Er war zu gerecht gegen Platon, um wider bessere Einsicht, den Character von dessen Darstellung zu alteriren: er fühlte sich zu verschieden von demselben, um ihn als etwas für die Wissenschaft Relevantes gelten lassen zu können. Er blieb im Zusammenhang und Wortlaut der mythischen Darstellung, was das Einzelne betraf, grade weil er das Ganze derselben als solcher nicht billigte. So erklärt sich auch dies Verfahren des Aristoteles hier aus demselben Punkte, auf welchen uns jene eben erst hervorgehobenen drei Beziehungen hinwiesen, ich meine aus der an sich vorhandenen bedeutsamen Differenz des Aristotelischen und Platonischen Standpunktes, von der es nicht zu bezweifeln ist, dass sie auch dem Aristoteles selbst zum Bewusstsein gekommen sei. Wenn er dem Platonischen Timaeus Bestimmungen über Fleisch und Knochen u. s. w. absprach: so läugnete er damit nicht überhaupt das Vorkommen solcher Untersuchungen im Timaeus, er läugnete nur ihr Vorkommen in einer seinen Ansprüchen auf Wissenschaft entsprechenden Form. Das durchaus entsprechende Gegenstück hierzu ist es, wenn er das Vorkommen des Gottes u. s. w. im Timaeus an sich constatirt, dann aber doch auch wieder ignorirt, wenn es sich ihm um die Frage nach der bewegenden Ursache in streng wissenschaftlicher Weise handelt. Ebenso galten jene beiden in Betreff des Timaeus behaupteten Widersprüche vorzugsweise ja auch nur für den Aristotelischen Standpunkt, während sie auf dem Platonischen, wenn auch nicht ganz verschwanden, so doch wesentlich ermässigt wurden. Und auch das früher bei Gelegenheit des Philebus, des Phaedon, der Republik Berührte stimmt ganz hinzu: denn in allen diesen Fällen zeigt sich nur ein und dasselbe Verfahren des Aristoteles; in Platon erkennt er das Ineinander von mythischhistorischen und logischdogmatischen Elementen als ein thatsächlich vorkommendes an: aber für sich selbst macht er jedes Mal nur entweder von der einen oder der andern Seite Gebrauch, weil er für seinen Gedankenusammenhang deren Ineinander eben nicht brauchen kann.

Wir verfolgen jetzt an der Hand des durch den Timaeus gebotenen Fadens noch eine Reihe von Einzelnheiten, auf welche Aristoteles Bezug nimmt.

Gegen die im Timaeus zwar vorhandene, aber doch mehr

nur im Vorübergehn heraustretende Voraussetzung einer der Weltbildung voraufgehnden, ungeordneten Bewegung der Elemente (p. 30 a. seq.) macht Aristoteles (de coelo III. 2) — analog demjenigen, was er in Betreff der Atomiker bemerkt — den Einwand, dass, möge man diese voraufgehnde Bewegung nun als eine gewaltsame und widernatürliche oder auch als eine der Natur entsprechende fassen, — dieselbe mittelbar immer wieder auf den letzteren Begriff, und somit auch auf den der „Welt" vor der Welt, mithin auf einen Widerspruch mit sich selbst zurückführe. Daher erblickt er auch hierin eine Bestätigung für seine Lehre von der Ewigkeit einer den Elementen natürlichen Bewegung.

Auf die von Platon gelehrte, vollkommene Abgeschlossenheit und Bedürfnisslosigkeit der Welt nach Aussen hin (p. 33 c.) bezieht sich die wegen ihres Zusammenhangs mit der Ideen- und Zahlenlehre früher bereits berücksichtigte Untersuchung über den Begriff des Ἄπειρον in Phys. III. 4.

Die Platonische Beschreibung von der Bildung der Weltseele aus den allgemeinen Elementen der Welt (p. 35 a.) setzt Aristoteles (de anim. I. 2.) in Zusammenhang mit dem an dieser Stelle zwar nicht ausdrücklich auftretenden, an sich aber doch ächt Platonischen Grundsatz von der „Erkenntniss des Aehnlichen durch das Aehnliche". Indem er diesen Grundsatz bekämpft (de anim. I. 5.), den der Platonische Timaeus bei Gelegenheit des Gesichts ausdrücklich ausspricht (p. 45 c.), der das eigentliche Motiv für Platons Lehre von der Wiedererinnerung enthält (vgl. Trendelenburg l. l. p. 86. 46.), und dem Platon nach dem Zeugniss des Aristoteles auch noch eine eigenthümlich nahe Beziehung zur Ideen- und Zahlenlehre gegeben hatte, bekämpft er mittelbar auch jene Beschreibung der Weltseelenbildung. Er bekämpft jenen Satz aber vorzugsweise, indem er darauf hinweist, dass es nicht genüge, in der Seele die Elemente der Dinge vorauszusetzen, wenn in ihr nicht auch zugleich die *λόγοι* und die *σύνθεσις* sein sollen — um die Möglichkeit der Erkenntniss nicht nur für die Elemente, sondern auch für die Zusammensetzungen aus denselben zu erklären. Dass dies Letztere aber unmöglich sei, hält Aristoteles kaum für nöthig, noch ausdrücklich hinzuzufügen — sowie er ausserdem auch die Mehrheit der Kategorien, und einige andre *ἀδύ-*

νατα als Instanzen gegen jenen Satz geltend macht. Und doch kehrt dem Aristoteles selbst, wie Trendelenburg (p. 86. vgl. 95. Commentar de anim. p. 228.) [1]) treffend bemerkt, vor Allem in seinem Gottesbegriff als der νοήσις νοήσεως νόησις, ganz derselbe Gedanke zurück.

Nicht weniger als die platonische Bildung der Weltseele bestreitet Aristoteles de sensu 2 die Construction des Weltkörpers aus den vier Elementen, welche ihrerseits ähnlich mit der Timaeus p. 45 gegebenen Theorie des Sinnes zusammenhängt, wie jene mit der Erkenntnisstheorie überhaupt.

Dem tiefsinnigen Begriff, den Platon von der Zeit entwickelt, als einen durch die Güte Gottes für die veränderliche Welt hinzuersonnenen Abbild der Ewigkeit, das daher auch erst selbst mit der entstehenden Welt entstanden sein soll (p. 37d.), setzt Aristoteles seinen allerdings klareren und schärferen, vielleicht aber nicht ganz so inhaltsvollen Begriff der Zeit als eines πάθος κινήσεως entgegen, und bauet darauf seine Lehre von dem Unentstandensein der Zeit. (Phys. VIII. 1.)

Die im Timaeus (p. 40 b.) der Erde zugeschriebene Stellung und Beschaffenheit, wie dieselbe, um den durch das All ausgespannten Pol geballt, im Mittelpunkte der Welt zugleich ruht und in Bewegung begriffen ist [2]), berührt Aristoteles de

[1]) Zellers abweichende Ansicht (p. 213) und den daraus hergeleiteten Tadel gegen Aristoteles kann ich nicht theilen, so richtig die Mitbeziehung auf Tim. p. 36 e.—37 c. auch immer sein mag. Vgl. auch Brandis diatr. p. 48., sowie ausserdem Aristoteles Bemerkungen (de anim. I. 3.) über das Verhältniss der Seele zur Bewegung, deren Bezug nicht auf den pythagoreischen Philosophen, sondern auf den platonischen Dialog Timaeus Trendelenburg p. 17 meines Erachtens erwiesen hat. Die Analogie zwischen der Weltseele und den einzelnen Seelen spricht der Tim. p. 41 d. aus.

[2]) Wegen der näheren Ausführung und Rechtfertigung dieser Bestimmungen verweise ich auf die früher (I. p. 265) angeführte Schrift von Grote, übersetzt von Holzamer, und auf mein Referat über dieselbe in den Götting. Gel. Anz. 1862, p. 1438, woraus ich hier nur hervorheben will, dass man sich zufolge der Platonischen Urkunde, und der zutreffenden Darstellung derselben bei Aristoteles die kosmische Axe nicht als eine imaginäre Linie, sondern als einen soliden Cylinder zu denken hat, der sich umdreht, und dadurch die Umdrehung des Umkreises oder der Sternensphäre verursacht, und um den die Erde als erste und ehrwürdigste der intrakosmischen Gott-

coelo II. 13 und 14, und zwar berücksichtigt und bestreitet er sie in einer Weise, die uns weder den Platon zu einem Propheten des kopernicanischen Systems, noch auch den Aristoteles zu einem ungerechten Interpreten des Platon zu machen berechtigt.

Mit dem platonischen Begriff der Materie hängen die Vorstellungen des Leeren und der Körper, Linien und Flächen, der Atome und der Elemente u. s. w. (Zeller 270) zusammen, wie diese der Timaeus (p. 52 a., 54 c., 56 b., 61 e., 81 d., 89 c.) entwickelt, und Aristoteles de coelo I. 1. und 8. IV. 2. De gen. et corr. II. 1. und 5. u. 8. (vgl. Trend. p. 79.) Phys. IV. 2. berrücksichtigt — vor Allem aber ist die dem Platon zugeschriebene Reduction des Raums auf die Materie wichtig und bemerkenswerth, zumal da dem urkundlichen Sachverhalte nachcher die umgekehrte Reduction der Materie auf den Raum dem Sinne des Platon entspricht. Auf diesen Missgriff des Aristoteles hat zuerst Zeller (p. 211. 269. vergl. unsere Darstellung oben I. p. 269) mit ganzer, ja vielleicht selbst mit etwas zu grosser Schärfe aufmerksam gemacht, wobei er indessen zu dessen Er-

heiten, als Werkmeisterin der Aufeinanderfolge von Tag und Nacht, dicht zusammendrängt, schwingt oder rollt. Auf diese Weise rotirt die Erde also wirklich, aber allerdings nur per accidens, desswegen nämlich, weil der Weltcylinder dies thut, um den sie „geballt ist“, und weil sie dessen Rotation entweder hemmen oder mitmachen muss, das Erstere aber dem ganzen übrigen System widersprechen würde. Ausserdem weist Grote auf den instruktiven Contrast zwischen den kosmischen Theorien des Platon im Timaeus und denen des Aristoteles hin, sofern Jener das leitende Princip und die Kraft des Kosmos in das Centrum verlegt und von demselben ausgehn lässt, während nach Diesem Princip und Kraft des Kosmos auf dessen Oberfläche versetzt ist. Er erkennt keine solide, sich umdrehende Axe an, welche durch den ganzen Durchmesser des Kosmos ginge. Bei ihm hat die Erde keine kosmische Function, sondern sie ruht einfach im Centrum, weil allen ihren Theilen, entgegengesetzt denen des Feuers, eine Bewegung nach dem Centrum innewohnt, und weil in diesem etwas immer Feststehendes sich befinden muss als Gegenwicht zu der peripherischen Substanz des Kosmos, welche ihrer eignen unveränderlichen Natur nach in beständiger Rotation ist. Letztere ist dem Aristoteles die göttliche Partie der Welt, wie sie denn auch von einem mit ihr gleich ewigen primum movens immobilis den ersten Anstoss der Bewegung erhält. Dem Platon aber ist die ganze Welt ein belebtes, aus Körper und Seele bestehndes, intelligentes Wesen oder Gott.

klärung auch schon den richtigen Grund angegeben, dass nämlich dem Aristoteles der Begriff des Raums der weniger bekannte war, als der der Materie, während für Platon doch wohl das Umgekehrte gilt.

Endlich bezieht Aristoteles sich auch noch auf eine Reihe ganz vereinzelter Details, die der Timaeus enthält: so de respir. 5. auf die im Timaeus (p. 79 b.) gegebene Theorie des Athmens, de plantis I. auf Platons Aeusserung von den Pflanzen, Topik 10 auf die Begriffe θνητόν und ζῶον (vgl. Zeller p. 268. I.).

Wir schliessen hier unsere Bemerkungen über das Verhältniss des Aristoteles zu Platon in der Hoffnung, dass es uns gelungen sei, wenigstens die entscheidendsten Momente, auf welche es für Bestimmung jenes Verhältnisses ankommt, hervorgehoben zu haben — ohne aber uns der Täuschung hinzugeben, als könne das Gesagte nicht noch um sehr umfangreiche und auch wichtige Nachträge und Ausführungen bereichert werden. Aber wir müssten, in der That, nicht weniger als den ganzen Aristoteles ausschreiben, wenn es von uns gefordert würde, jeder Stelle des Aristoteles, in der eine unwillkührliche oder bewusste Beziehung auf Platon vorliegt, ihr Recht zukommen zu lassen. Wer entweder hieran zweifelt, oder auch, wer einen Ersatz sucht für die von uns der ganzen Anlage unserer Darstellung gemäss offen gelassenen Stellen: den verweisen wir sowol auf die bekannten Specialcommentare zum Aristoteles, von Trendelenburgs Bahn brechender Ausgabe De anima an bis zu derjenigen von Torstrik, als dem neuesten werthvollen Beitrage herunter, als auch auf die systematischen Darstellungen des Aristoteles in den Geschichten der Philosophie, vor Allem auf die von Brandis. Aus beiderlei Quellen wird er sich leicht davon überzeugen können, wie sich auch an Aristoteles schon, trotz aller seiner von ihm selbst empfundenen oder auch nicht empfundenen, einen Fortschritt oder einen Rückschritt involvirenden Differenzen von Platon, dennoch in hohem Grade jenes früher berührte Wort des Amerikaners bestätigt, nach welchem Platon — eben so sehr vermittelnd als hindernd — „zwischen der Wahrheit und Jedermanns Seele“ steht. Schon Aristoteles steht nicht mehr völlig naiv und unmittelbar den Grund-Problemen der menschlichen Erkenntniss gegenüber, nicht mehr

so naiv jedenfalls als Platon, denn eben durch dessen Vorarbeit muss er hindurch, muss bis auf einen gewissen Grad die Dinge durch dessen Augen anschauen, selbst da, wo er sie anders auffasst als Platon. Aber diese Gebundenheit des Aristoteles an Platon vermehrt anderseits auch dessen Grösse, erhöht gleichsam das Niveau seines wissenschaftlichen Standpunktes, und nicht ohne Grund stellt und stützt Aristoteles sich daher auch so consequent auf diese platonischen Voraussetzungen. Danken wir es ihm, dass seine Darstellung auch auf einzelne Seiten des Platon ein neues Licht fallen lässt, ohne ihm darüber zu zürnen, dass dies nicht noch häufiger der Fall ist. Verzeihen wir es ihm, wenn ihm nicht immer die Gränzlinie zwischen seiner und des Meisters Leistung genau gegenwärtig geblieben ist, ohne desswegen in den zu alter und neuer Zeit so oft gehörten Vorwurf des Neides, der Eitelkeit, oder wohl gar der Lüge einstimmen zu wollen [1]). Vor allem aber entnehmen wir auch aus

[1]) Der gegenwärtig glücklicherweise längst erstorbene Streit zwischen Aristotelikern und Platonikern sollte nie wieder aus dem Grabe heraufbeschworen werden, weder von Anhängern des Einen noch des Andern, weder von Philosophen noch von Philologen. Ihn zu vermeiden, ist ein Hauptgesichtspunkt meiner obigen Darstellung gewesen, der mich um so mehr leiten musste, als das sachlich Werthvolle, welches in ihm zur Sprache kam, unserm weiteren Zusammenhang dennoch nicht entgehn wird. Die Reflexion auf das Verhältniss der beiden grossen Philosophen bleibt fortan ein einflussreiches Motiv für die wissenschaftliche Entwickelung der Sache selbst. Desswegen unterlasse ich es denn auch, hier eine Vergleichung zwischen beiden Philosophen in ausführlicherem und genauerem Zusammenhange anzustellen, wennschon zu solchen Betrachtungen aus alter wie neuer Zeit die umfassendsten Vorarbeiten vorliegen. Die wichtigsten darauf bezüglichen älteren Namen findet man in den bekannten Werken von Jonsius, Fabricius, Brucker, Krug u. A. zusammengestellt: ihnen können sich aber die neuern Arbeiten, was besonnene Ausdauer und Umsicht anlangt, nur ausnahmsweise zur Seite stellen. — Beziehungen des Platon auf Aristoteles enthalten aber, wie dies in der Natur der Sache liegt, des Ersteren Dialoge gar nicht. Denn selbst die in dem Namen des im Parmenides vorkommenden Aristoteles gefundene, wiewohl sie zu halten wäre (nach Art des „Johannes Müller“ in Wilhelm Tell (Ueberweg p. 182), oder nach Art des Schellingschen Bruno u. s. w.) finde ich nicht wahrscheinlich. Dieser Name kam im Alterthum doch auch sonst oft genug vor. — Eine Aeusserung des Aristoxenus (Harmon. Elem. II. 30. ed. Meibom) über den enttäuschenden Eindruck,

Aristoteles wiederum neuen Grund zur Bewunderung für die inhaltsreiche Grösse des Platonismus, als welcher, so verschieden er auch vom Aristotelismus war, diesem dennoch als Grundlage und Voraussetzung, als Anregung und Gegensatz, so viel sein konnte!

Nach dem Aristoteles beschäftigen unter den Schülern des Platon diejenigen unsere weitere Aufmerksamkeit billigerweise zuerst, von denen es heisst, dass auch sie Platonisches aufgezeichnet haben; denn von diesen lässt sich vermuthen, dass sie dem Platon nicht nur persönlich am nächsten gestanden haben, sondern auch für dessen Wissenschaft das meiste Interesse besessen haben werden. Als solche werden uns nun aber genannt: Hestiaeus, Speusipp, Heraclides Ponticus, und Xenocrates. Was wir über ihre Aufzeichnungen und aus denselben wissen, findet sich in Brandis Grundlegender Abhandlung [1]) zusammengestellt, die späterhin nur noch in sehr wenigen

den Platons Vorträge über das Gute hervorgebracht, wenn er darin, statt von den Glücksgütern zu reden, von sehr abstracten Materien angehoben habe, ist innerlich bezeichnend genug, um der äussern Beglaubigung einigermassen entbehren zu können. — Von den acht bei uns zum Anhange gerechneten Dialogen berücksichtigt Aristoteles: die Apologie in der Rhetor. II. 23. III. 18 (vgl. oben p. 83. 1.); den Menexenus in der Rhetor. I. 9. III. 14. (vgl. Suckow p. 55. Ueberweg p. 143); den Hippias minor in der Met. V. 29. (vgl. oben p. 86.) (wenn man aber aus dieser Stelle wegen der Citirung ohne weiteren Zusatz die Unächtheit des Hipp. major gefolgert (s. Ueberweg p. 175), so ist das gewiss übereilt. Kann man denn nicht „Göthes Faust" citiren, ohne in Verdacht zu kommen, nur den Theil, aus dem man grade citirt, für ächt zu halten? Kratylus wird vielleicht de anim. III. 6. vgl. mit de interpr. I. berücksichtigt.

[1]) De perditis Aristotelis libris de ideis, et de bono sive de philosophia, Bonn 1823. Vgl. ausserdem sein Handbuch II. 1. p. 180. 227. 306. II. 2. 1. p. 84 seq. kl. Ausgabe p. 270 seq. verschiedene Aufsätze von ihm, Petersen und Trendelenburg im Rhein. Museum, Trendelenburg de ideis p. 1. die bekannten Commentare zum Aristoteles und Geschichten der Alten Philosophie und Litteratur. Dass freilich auch damit noch nicht alle Schwierigkeiten gelöst seien, mag hier allein das Beispiel vom ὕστερον καὶ πρότερον beweisen in Betreff dessen nicht nur bei den verschiedenen Gelehrten, sondern auch bei Einem und demselben die Ansicht wechselt (vgl. Brandis II. 1. p. 317). Aus Aristoteles kommen als Hauptstellen in Frage: De anim. I. 2. Phys. IV. 2. de gen. et corr. II. 3. de part. anim. I. 2: aus Simplicius fol. 32 b., 104 b.

und wenig erheblichen Punkten Berichtigung oder Vervollständigung gefunden hat. Auf Brandis darf ich mich daher hier um so mehr — ohne meinerseits auf die Details einzugehn — beziehen, je weniger ich selbst weder das Vertrauen unbedingt theile, was man zu den hierbei in Frage kommenden Berichterstattern zu haben, noch auch das Gewicht unbedingt anerkenne, was man auf das durch sie uns Mitgetheilte zu legen pflegt. Vielmehr habe ich schon oben meine Ansicht mehrfach angedeutet (p. 76. 4, p. 95, p. 102. 1, p. 106. 107), dass jene Berichterstatter uns doch nicht nur rein Historisches berichtet, sondern zum Theil auch ihre — vielleicht immerhin richtigen — Auslegungen und Folgerungen mitgetheilt haben möchten, und dass auch so das von ihnen Empfangene mehr noch eine Bestätigung als eine Ergänzung des aus den Dialogen zu Entnehmenden (vgl. Ritter II. p. 380) zu sein scheint. Sie liefern mir daher auch sehr erwünschte Instanzen, die unter Anderem zur völligen Beseitigung der alten Voraussetzung [1]) von einer mündlich überlieferten Geheimlehre des Platon dienen können: denn wer kann das über die *ἄγραφοι συνουσίαι* Mitgetheilte prüfen, ohne inne zu werden, dass Platon auch seine nächsten Schüler nicht noch erst in eine andre Lehre einzuweihen hatte, als die in seinen Dialogen vorausgesetzte ist. Aber man bringt uns doch, in der That, jene alte Voraussetzung nur in neuer Form zurück, wenn man, um den Werth jener Aufzeichnungen recht zu preisen, ihre Verschiedenheit von dem Inhalt der Dialoge allzustark hervorhebt. Gegen einzelne Aeusserungen von Brandis und seinen Nachfolgern muss ich mir daher ähnliche Einwendungen vorbehalten, als wie ich sie vorhin gegen Trendelenburg erhoben habe (vgl. oben p. 113. 2) [2]).

[1]) Diese hat sich vornämlich an den pseudoplatonischen Briefen genährt: aber letztere sind selbst wahrscheinlich erst entstanden wegen des Anstosses, den man an Platons Darstellung, und vielleicht auch wegen desjenigen, den man an Aristoteles Bericht über Platon nahm (vgl. Trendelenburg p. 1. Zeller pl. Stud. p. 199. Brandis II. 1. p. 182.). Jedenfalls wirken die letzten zwei Rücksichten auch noch neben der auf die Briefe fort.

[2]) Nach diesen Resten, die uns aus Platons mündlichem Unterricht mittelbar erhalten sind, sowie nach den früher aus den Dialogen besprochenen Grundsätzen Platons über mündliche und schriftliche Lehrart, und nach den

Indessen diese Aufzeichnungen von platonischen Schülern über die Lehre ihres Meisters sind doch immer nur erst eine Seite an deren Verhältniss Fragen wir aber jetzt nach dem Letzteren überhaupt, so tritt uns zwar als eine Schwierigkeit wie die Unsicherheit und Unvollständigkeit unserer Nachrichten überhaupt [1]), so insonderheit die Unmöglichkeit entgegen,

Angaben Späterer darüber hat man die Frage zu beantworten gesucht, ob Platons mündliche Lehre ausschliesslich entweder heuristisch-dialogisch oder dogmatisch fortlaufend oder doch das Eine mehr als das Andere gewesen sei. Eine völlige Sicherheit und Genauigkeit lässt sich darüber aber nicht erzielen, nur dass es im höchsten Grade wahrscheinlich ist, dass Platon weder das Eine noch das Andere aus seiner Methode ganz ausgeschlossen habe. Denn so wenig er — zumal der geringeren Anzahl seiner näheren Schüler gegenüber — die von ihm selbst so lebhaft empfundenen Vorzüge der Wechselrede verabsäumt haben wird, so wenig kann er der allgemeinen Natur der Sache nach — zumal einem grössern und fremdern Kreise gegenüber — ununterbrochen katechisirt und dialogisirt haben. Ein Uebergewicht mag dabei immerhin auf der ersteren Seite gelegen haben. Indessen zu diesen zwei Gesichtspunkten, die hierbei in der Regel nur berücksichtigt werden, tritt noch ein dritter hinzu, der sich zum mindesten als ein ebenso wichtiger, aus dem früher über die ganz singuläre Absicht und Einrichtung des Platonischen Dialogs Gesagten ergiebt. Hatte Platon nämlich in diesem ein wahres Ideal von Schrift, gleichsam eine Schrift, die über aller Schrift stehe, d. h. die Vorzüge des mündlichen Gesprächs mit denen der fixirten Schrift, unter Vermeidung der beiderseitigen Gefahren, verbinden sollte, herzustellen versucht: so liegt es nahe anzunehmen, dass er auch für seinen mündlichen Unterricht, gleichviel ob dialogischer oder akroamatischer Art, diese Dialoge zum Ausgangspunkt genommen habe. In solcher Anknüpfung mag er die tief angelegte Kunst seiner Dialoge aufgeschlossen, und grade dadurch Veranlassung zu jenen Aufzeichnungen des Aristoteles und der Anderen gegeben haben. Das wäre denn also das grade Gegentheil von dem, was man auch neuerdings wieder mehrfach annehmen zu dürfen geglaubt hat, dass nämlich Platons Schrift vorwiegend nur der Erinnerung an seine mündliche Lehre gedient habe, und letztere somit jener gegenüber das Grössere gewesen sei. Aber ich gestehe auch offen, dass diese Auffassung mir völlig unerklärlich ist. Niemand bestreitet, dass Platon eine ganz besondere Sorgfalt auf Abfassung seiner Schriften gewendet habe: Niemand, dass Jahrhunderte bis jetzt noch nicht fertig geworden sind, den immer neufliessenden Quell philosophischer Anregung, der in diesen Dialogen entspringt, auszuschöpfen. Und doch soll alles das nur Echo und Denkzettel der mündlichen Zusammenkünfte sein?!

[1]) Auf das rein Persönliche und Litterarische wird uns ein späterer Zusammenhang wieder zurückführen.

ihre Gränzlinie gegenüber Platon selbst mit Genauigkeit zu ziehn. Nichts desto weniger reicht eine behutsame Benutzung unserer Materialien aus, uns auf die Verschiedenheit des Verhältnisses, in welchem die Schulen der drei grossen Meister zu diesen selbst gestanden haben, auf die Mittelstellung, welche grade die Platonische Akademie in dieser Rücksicht einnimmt, aufmerksam zu machen, und die Beachtung dieses Umstandes giebt zugleich den sichersten Leitfaden für Auslegung des über die sogenannte ältere Akademie, vor allem über Speusipp und Xenokrates uns Ueberlieferten an die Hand.

Während nämlich der Complex der Sokratischen Schulen zwar in keinem seiner einzelnen Glieder eines gewissen Anschlusses an die Person und Lehre des Sokrates entbehrt, im Ganzen aber doch auf Kosten eines solchen Anschlusses die grösste Mannichfaltigkeit der persönlichen Richtungen, den lebendigsten Streit der wissenschaftlichen Ansichten zeigt; während dagegen im Lyceum eine so vorwiegend sachliche Haltung, und in dieser selbst wiederum ein so treuer Anschluss an das System des Meisters herscht, dass, in der That, alle Abweichungen der Schüler von diesem wie untereinander mehr gradueller als qualitativer Art sind: behauptet die ältere Akademie ihrerseits ein gewisses Gleichgewicht zwischen dem treuen Anschluss an den Platon, und der Differenz von Diesem. An einem gewissen Hinausgehn über den Meister fehlt es auch hier nicht — zum Unterschiede von den Peripatetikern: aber im Unterschiede von den Sokratikern, ist es doch auch eben nur ein Hinausgehn, und nicht etwa ein mit Recht so zu nennender Abfall. Speusippus aber und Xenokrates bewähren sich auch darin als die Bemerkenswerthesten unter den Platonikern, dass bei dem Einen unter ihnen das Moment der Selbstständigkeit, bei dem Andern das der Schülerschaft ein relatives Uebergewicht besitzt.

Weil Speusipp der Selbstständigste unter allen Platonikern nächst dem Aristoteles ist, so hat man ihn mehrfach, zumal in neuerer Zeit, eines Abfalls vom alten, ächten und gesunden Standpunkte seines grossen Oheims — von dessen Tugenden oder auch Fehlern — geziehn. Aber nicht eigentlich einen solchen Abfall, wenn auch allerdings ein Hinausgehn über Platon und zwar nach verschiedenen Richtungen hin, vermag ich in

seinen logischen, metaphysischen, physischen und ethischen Sätzen anzuerkennen. Den Schüler im Unterschiede vom Lehrer bemerkt man daran, dass ihm die alten Elemente nicht mehr in der harmonischen Ausgleichung seines Lehrers Stand halten wollen: aber dass es doch eben noch die alten Elemente sind, um die es sich auch bei ihm handelt, zeigt den Schüler im Unterschiede vom Gegner oder gar Apostaten.

Man missversteht den ganzen Sinn des Platonischen Theaetet durchaus, wenn man in ihm eine unbedingte Verwerfung der Sinneswahrnehmung, der Erfahrung überhaupt und des erfahrungsmässigen Sammelns, Eintheilens und Definirens insonderheit voraussetzt. Und nicht weniger missversteht man die einzelnen Aeusserungen des Speusipp, wenn man in ihnen ein Nachlassen von der angeblichen „Ideologie“ des Platon, eine Annäherung an den Standpunkt des „Empirismus“, und somit auch an den des Aristoteles im Unterschiede von Platon wahrnimmt, gleichviel ob man diese seine Abweichung von Platon dann tadelt oder billigt. Fasst man beide Standpunkte nur mit völliger Unbefangenheit auf, so überzeugt man sich, wie sie sich in dieser erkenntniss-theoretischen Hinsicht fast unbedingt decken. Von dem Standpunkte jenes platonischen Dialogs kann es nicht als eine Abweichung gelten, wenn Speusipp mitten in der Function der Sinneswahrnehmung den bildenden und fördernden Einfluss des Geistigen nachwies; denn nicht das Geistige sollte damit ja ins Sinnliche herabgezogen, sondern vielmehr umgekehrt, des letzteren Abhängigkeit von ersterem ausgesprochen werden, und dies hatte ja auch bereits der Theatet selbst gelehrt; wenn er auf dem Gebiete der Sprache, der Naturgeschichte, sowie überhaupt auf den verschiedensten Gebieten der Wissenschaft neben der Gemeinschaft des Aehnlichen die Unterschiede des Unähnlichen aufzusuchen bemüht war; denn deswegen sollte die Wissenschaft ja keineswegs auf diese Abwägung des Aehnlichen und Unähnlichen eingeschränkt werden, diese vielmehr lediglich als Vorstufe der idealen Erkenntniss gelten, und auch diese kam ja als solche bereits im Theaetet vor; und wenn er die Unmöglichkeit einer schlechthin befriedigenden Definition desswegen behauptete, weil zu ihr Abgränzung des zu Definirenden nach allen Seiten hin erforderlich, eine solche

aber wiederum nicht möglich sei, ohne alle diese Seiten selbst zu kennen; denn damit forderte er ja offenbar nicht eine erschöpfende Induction, sondern wies im Gegentheil durch die Unmöglichkeit, mittelst der Induction zu erschöpfen, auf die Nothwendigkeit der Ideenvoraussetzung hin, wofür er auch den Vorgang des Platon auf seiner Seite hatte. In all diesem tritt uns daher nichts anderes entgegen, als das Bestreben, die Platonischen Andeutungen zu entwickeln, und die an sich feststehnden Ansichten durch empirische Belege zu bestätigen. Und höchstens das Eine könnte man wahrzunehmen glauben, dass bei Speusipp stärker als bei Platon aus dem dogmatischen Idealismus gegenüber der Erfahrung ein Moment relativer Scepsis hervorwächst. Indessen vorhanden war doch auch dies schon bei Platon gewesen.

Eher könnte noch eine wesentlichere Differenz in der Behandlung des Metaphysischen vorzuliegen scheinen. Denn in dieser Beziehung characterisirt den Speusipp seine scharfe Auseinanderhaltung der Begriffe des Eins, des Guten und des mit dem *Νοῦς* identischen Gottes; diese drei Begriffe hatte aber Platon allerdings auf's engste ineinandergeschlungen, und nur in Betreff der Idee des Guten und des Gottesbegriffes liegt in Platon eine relative Sonderung vor. Indessen, abgesehen davon, dass hierin doch auch wirklich der Anfang einer dem Speusipp verwandten Tendenz liegt, betrifft die Differenz mehr den Ausdruck als den Inhalt, und scheint jedenfalls, sofern sie auch den letzteren angeht, weniger in eignen Motiven als in der Rücksicht auf fremde, wenn ich nicht ganz irre, Aristotelische Lehr- und Streitentwicklung begründet zu sein. Zuerst das Eins nämlich unterschied Speusipp vom Guten, weil sonst ein crasser ethischer Dualismus an die Spitze des metaphysischen Systems zu treten drohte, der doch keineswegs in der Platonischen Absicht gelegen hatte. Die Identificirung des Einen mit dem Guten schien nämlich diejenige des Bösen mit dem andern der beiden Alles constituirenden Prinzipien, mit dem Grossen und Kleinen, der Vielheit, der Materie zur ebenso unausweichlichen Consequenz zu haben. War das Gute aber nicht das Eins, so war es auch nicht das Erste, eine Distinction, die insofern ja auch die Erfahrung zu bestätigen schien, als sie bei

jeder lebendigen Entwickelung das Vollkommene nicht als den Anfang, sondern als das Ziel des letzteren, bei der Pflanze z. B. nicht im Saamen, sondern in der Frucht zu zeigen schien. War das Gute aber nicht das Erste: so konnte es auch unmöglich mit Gott gleichgesetzt werden. Noch viel weniger aber konnte sich das *Ἕν* mit Gott identificiren, wenn doch jenes lediglich ein Formelles, und als solches, so lange es sich nicht mit dem ihm gegenüberstehnden Vielen zusammenschliesst, nicht einmal ein *Ὄν* sein sollte, während Gott doch als Geist, Seele, Urheber des Lebens und der Begränzung gilt. So findet sich uns hier also ungesucht und in erster Stelle, durch nichts als die Abzweigung des Eins von dem Guten veranlasst, die Aristotelische Viertheilung des Grundes zusammen: dem Eins, als der formellen Ursache, tritt in der Vielheit die Materie gegenüber, den erreichten Zweck repräsentirt dann das erst durch die Vereinigung dieser beiden Seiten sich entwickelnde Gute und endlich Gott muss von allen Dreien unterschieden werden, um ihnen gegenüber die Alles zusammenführende Bewegursache sein zu können. Es ist eine Darstellung der Aristotelischen Viertheilung des Grundes — aber ganz und gar ruhend auf den Kategorien des Philebus. Fester als in diesem Dialog ist hier die wissenschaftliche Distinction und Terminologie ausgeprägt, nicht so fest, wie beim Aristoteles — und eben desswegen ist es mir höchst wahrscheinlich, dass in Verhandlungen über den Inhalt des Philebus wie dem Aristoteles selbst seine Lehre von den vier Gründen, so dem Speusipp seine zwischen dieser und dem Philebus gleichsam die Mitte haltende Darstellung entstanden. Wobei denn freilich aus der allgemeinen Grundanschauung des Platonismus — deren Verläugnung bei Speusipp vorauszusetzen wir nicht den geringsten Grund haben, — das immer als eine characteristische Verschiedenheit desselben vom Aristoteles bleibt, dass Dieser vor die Entwicklung des einen Individuums die bereits zum Ziel gelangte eines andern, der Platonismus dagegen eine ideale Praeexistenz derselben annimmt.

Wie es uns bisher möglich gewesen ist, bei genauerer Ueberlegung der Platonischen und der Speusippischen Lehren den Einklang Beider festzuhalten, was das Wesentliche derselben betrifft, ohne desswegen die in unwesentlichern, wenn auch

beachtenswerthen Beziehungen eingetretenen Modificationen zu übersehn: so ergiebt sich uns ein Gleiches auch für Speusipp's Substanzenlehre, für seine Behandlung der Ideen. Man hat behauptet, Speusipp habe die Letzteren in dem Grade aufgegeben, dass ihm an ihre Stelle das Mathematische getreten, und als einziges Ueberbleibsel von den Ideen nur dessen, ich meine des Mathematischen, gesonderte Hypostase neben dem Sinnlichen zurückgeblieben sei, und man hat sich für diese Behauptung auf Belegstellen aus Aristoteles und seinen Interpreten berufen. Indessen, so wenig diese Belege mir das in Frage Stehnde wirklich zu ergeben scheinen: so wenig kann ich mich auch überhaupt davon überzeugen, dass ein so naher Schüler des Platon dessen characteristischsten und entscheidendsten Begriff in dieser Weise im Stiche gelassen haben sollte. Vielmehr scheint mir alles, was man darauf bezogen hat, lediglich eine Consequenz aus der eben besprochnen Abzweigung des Guten von dem Einen zu sein. Unterschied nämlich Speusipp, wie wir gesehn haben, diese beiden von Platon in Eins gefassten Begriffe, so lag dann weiter die Trennung der Ideen — und der Zahlenlehre von einander, und endlich die Aufhebung der zur Vermittelung dieser beiden bestimmten Idealzahlenlehre äusserst nahe. Wie hätte er diese Ineinanderschmelzung von Idee und Zahl auch wohl aufrecht halten können, nachdem sich ihm einmal im Eins und im Guten die Grundzahl und die alle übrigen Ideen umschliessende Idee von einander getrennt hatten? Folge dieser Trennung war es nun aber, dass ihn noch mehr, wie schon den Platon, der Vorwurf traf[1]), dass er durch seine Annahme selbstständiger, und schon in ihrer *ἀρχή* von einander getrennten *οὐσίαι* den innern Zusammenhang aufhebe, und diese als episodarisch, wie eine schlechte Tragödie darstelle. Denn wie ihm Idee und Zahl scharf auseinander traten: so spaltete sich ihm auch nicht nur das Mathematische in die beiden von Platon zusammengefassten Glieder der Zahlen und der Grössen, sondern er fügte als selbstständiges Glied auch noch den Begriff der Seele[2]) zwischen jene und die Substanz des Sinnlichen ein.

1) So weit dieser Vorwurf überhaupt trifft.

2) Wenn Asklepius in diese Reihe auch noch den Νοῦς einfügt, so glaube ich das mit Zeller p. 655. verwerfen zu müssen.

Er ging also in seiner Annahme mehrerer und von einander verschiedener Substanzen noch über den Platon hinaus, ohne dass man ihm deswegen grade einen unbedingten Abfall von demselben Schuld geben dürfte. Er wich von Platon ab, und gewiss werden ihn dazu auch die bei Durchführung der Ideen- und der Idealzahlenlehre sich ergebenden Schwierigkeiten bestimmt haben: mehr aber noch, wie es scheint, sein überhaupt auf's Distinguiren gerichteter Geist, der ihn eine verwandte Auffassung ausbilden liess, als wie wir sie später bei dem Neuplatonikern aus dem Schoosse des alten Platonismus sich entwickeln sehn werden. Zwischen diesen beiden Seiten bildet Speusipp, in der That! das erste von mehreren auf einander abfolgenden Verbindungsgliedern. Er neigt schon nach der Seite hin, von welcher später die Entwicklung des Neuplatonismus herkommen sollte, ohne sich aber desswegen allzuweit von dem gemeinsamen Stammvater zu entfernen. Denn auch was uns sonst von Speusipps Auffassungen mitgetheilt wird, über Zeit, Raum und Unsterblichkeit (Zeller p. 662. 3), über die Fünfzahl der Elemente und über ethische Fragen, ist theils nicht allzu sicher und durchsichtig in der Gestalt der Ueberlieferung, in welcher es uns entgegen tritt, theils zeigt es auch an sich keine so besonders erhebliche Abweichung von Plato, als dass darnach die Stellung begründet scheinen könnte, die man Speusipp neuerdings angewiesen hat: zumal da die wirklich vorhandenen Abweichungen zwischen Platon und ihm, ihn keineswegs weniger als seinen Lehrer auf idealistischer Seite zeigen, wie mir dies unter anderm sein von Aristoteles berührter (Nicom. VII. 14. X. 2. Kampf gegen die Lust, im Vergleich mit Republik IX. 584 d. und dem im Philebus Gesagten zu beweisen scheint[1]).

[1]) Die wichtigsten auf Speusipp bezüglichen Belegstellen sind: für die ἐπιστημονικὴ αἴσθησις Sext. Emp. adv. Mathem. VII. 145. (in Betreff deren ich mir aber weder Brandis (II. 2. 1. p. 9.) Uebersetzung: „unmittelbare, zunächst ästhetische Auffassungsweise“, noch Zeller's (p. 653. 1.) „vom Verstand geleitete Beobachtung“ ganz aneignen kann); für das ἐν μαθήμασι κοινόν DL. IV. 12.; für die Ὅμοια mehrere bei Zeller (652 2.) verzeichnete Stellen des Athenaeus; für den Unterschied der ταὐτώνυμα u. s. w. Simplic. Schol. in Categ. Arist. 43 b. 19., a. 31., 41 b. 30.; für die Definition vgl. Prantl Gesch. d. Logik p. 85. not. 95., wo auch zwei entsprechende

Wie den Speusipp eine Neigung zum Distinguiren, so scheint den Xenokrates eine Neigung zum Combiniren beherrscht zu haben. Selbstständiger erscheint uns Jener, treuer Dieser gegen-

Stellen aus Platons Theaetet p. 208 d. und Politikus p. 285 a berücksichtigt sind. Wenn Zeller aber Philoponus desswegen tadelt, weil dieser den Speusipp jede Eintheilung und Definition verwerfen lasse, so ist dies doch nicht grade unrichtiger, als wenn Zeller und Andere in Speusipps Aeusserungen über die Definition und in anderen eine Neigung zum Empiristischen finden. Ueber das Verhältniss der Begriffe des Eins, des Seienden und des Vielen (πλῆθος vgl. Zeller 656. 2.), des Guten und des Bösen, Gottes, des Geistes und der Weltseele unter einander, siehe Met. XII. 7. und 10. XIV. 4. und 5. Nicom. I. 4. (nebst den Aristotel. Auslegern) Theophr. Metaph. 322. und Cic. de nat. D. I. 13. Stob. Ecl. I. 58. Hiernach kann ich mir auch die bei Neueren vorkommenden Auffassungen, als sei der speusippische Gott mit dem pythagoreischen Urgrund, oder die Seele mit dem Eins identisch, nicht aneignen. Von den die Zahlenlehre berührenden Stellen des Aristoteles beziehe ich auf Speusipp: Met. VII. 2. XII. 10. XIV. 3. und 4.; dagegen nicht XIII. 8. und von anderen Stellen, die Zeller p. 657. not. 4. anführt, ist es mir zum wenigsten zweifelhaft.

Neuerdings scheint mir Speusipp allzu ungünstig beurtheilt zu werden, insofern man ihn immer tadelt, mag er nun den Aeusserungen Platons treu bleiben oder nicht, und mögen seine Abweichungen mehr nach der phantastisch-idealistischen oder nach der empiristischen Seite hingehn. Man scheint es ihm nicht verzeihn zu können, dass er nicht entweder Platon selbst, oder auch Aristoteles ist: während eine billige Auffassung ihm doch grade in der Mitte zwischen beiden Meistern einen eigenthümlichen und keineswegs aller Ehre entbehrenden Platz anzuweisen vermag. Am wenigsten begreife ich, wesswegen seine Stellung zur Erfahrung eine so wesentlich andere als die des Platon gewesen sein soll: und wenn Zeller (p. 653) grade hierin auch seinen Mangel an Einheit in den obersten Prinzipien begründet glaubt: so scheint mir Platon eine solche Einheit nicht grade mehr zuzukommen, als Speusipp und jedenfalls wenn sie dem Letzteren fehlt, nicht in seiner überwiegenden Richtung aufs Empirische begründet zu sein. Vgl. über ihn ausser den Monographien von Fischer 1845 und Ravaisson 1838. besonders Brandis de perditis u. s. w. p. 46., Rhein. Museum v. Nieb. u. Br. II. 4. Handb. I. p. 30. II. 1. p. 180 (227. 306.) II. 2. p. 6–19. 21. 72. kl. Ausgabe p. 376. Ritter II. p. 523 seq., der mir nur nicht Recht zu haben scheint, wenn er dem Aristoteles Geringschätzung des Speusipp zuschreibt (p. 525. not. 1.), während er dagegen sehr treffend jene die Definition betreffende Lehre des Speusipp einen ächtplatonischen und mit gehöriger Einschränkung erfasst, auch überhaupt vortrefflichen Grundsatz nennt (p. 526.) Krische theol. Lehr. p. 247. Zeller p. 641 seq. Schwegler Gr. Phil. p. 157. Ueberweg Grundriss p. 91. Prantl Gesch. d. Logik p. 84.

über der gemeinschaftlichen Platonischen Grundlage. Beide sind als Vorläufer des Neuplatonismus anzusehen: aber der Eine mehr, sofern Dieser eine dem rationellen Aristoteles verwandte Seite hat, der Andere, sofern er eine den Pythagoreern angehörige Mystik und Symbolik wieder belebt. Im Platon entspringen, im Neuplatonismus culminiren Beide mit ihren eigenthümlichen Tendenzen: der Eine führt von Platon zu Aristoteles über [1]), ohne doch des Letzteren Standpunkt ganz erreichen zu können; der Andere führt Pythagorisirendes in Platon zurück, ohne doch desswegen seines Meisters Standpunkt ganz in die veralteten Pythagoreischen Kategorien auflösen zu wollen.

Wie den Speusipp die scharfe Scheidung der drei Begriffe: Gott, das Gute und Eins eigenthümlich charakterisirt: so dagegen den Xenokrates die Identificirung von Seele, Zahl und Idee. Er nannte die Seele eine sich selbst bewegende Zahl; Zahl aber und Idee waren ihm Eins [2]). Gegen diese eigenthümliche Lehre lassen sich von verschiedenen Standpunkten aus sehr verschiedene Einwendungen erheben: vom Standpunkte des Platonismus aus, dass er die Idee aufgehoben, und nur die Mathematik als wissenschaftliche Betrachtung zusückgelassen habe [3]); vom mathematischen Standpunkte dagegen, dass er als Gegenstand der Mathematik nur die Idee kenne, und daher zu unmathematischen Vorstellungen gelangt sei [4]): aus Beidem

1) Wegen dieses Uebergangs vgl. Prantl Abh. d. Bair. Akadem. 1853.

2) Met. VII. 2. Theophr. Metaph. 3. p. 312. De anim. I. 2. 4. Anal. post. II. 4. Plutarch de anim. procr. I. Stob. Ecl. I. 862.

3) Wenn er, wie wir gleich hören werden, die Idealzahl direkt aufhob, indirekt aber auch die Idee, sofern diese ihm nur als Zahl fortbestand: so blieb ihm in gewisser Weise nur noch die mathematische Zahl zurück. (Met. XIII. 6. 8. 9.) Damit löste sich ohne Weiteres das Platonische Ἓν in das arithmetische, das diesem bei Platon gegenüberstehende Princip, welches allerdings eine ἀόριστος δυάς war, und so auch bereits vom Aristoteles genannt wurde, in die ἀορ. δυάς der Pythagoreer. Fortan entspringt nicht nur als Eins von Mehreren die Zahl aus der Idee, sondern die Idee wird gebunden an die Zahl. Und damit ist ein Missverständniss am Platon begangen, das an sich und in seinen Folgen äusserst verhängnissvoll ist, wennschon dasselbe allerdings nicht als ein in so unerhörter Ferne von Platon abliegendes angesehn werden kann.

4) In diesen Zusammenhang scheint mir namentlich seine dunkle Lehre von den untheilbaren Linien zu gehören, über die man die Nachweisungen

aber begreift sich leicht, dass er die Idealzahl aufgab, in diesem Resultate mithin mit Speusipp überein kam, wenn schon die Motive, die ihn hierzu brachten, wesentlich andere als die den Speusipp bewegenden waren. Speusipp wollte keine Vereinigung von Idee und Zahl, weil ihm Alles auf die genaue Trennung dieser beiden Seiten anzukommen schien. Xenokrates bedurfte aber des Vermittlungsbegriffs der Idealzahl nicht, weil ihm von Anfang an diese beiden Seiten als Eins erschienen. Beide aber konnten sich für ihre entgegengesetzten Ansichten bis auf einen gewissen Grad auf den Platonischen Timaeus berufen, dessen inhaltsvolle Vieldeutigkeit sowol für das Eine als das Andere einen Anknüpfungspunkt bot und dessen eigene Begriffe von Idee, Seele und Zahl nicht exact genug ausgeprägt waren, um solche Anknüpfungen in den rechten Schranken und Richtungen zu erhalten. Alles aber, was wir sonst von Xenokrates hören, lässt sich leicht auf Platonische Anschauungen, Angaben oder doch Anregungen zurückführen. So sprach er zuerst mit ganzer Ausdrücklichkeit die der Sache nach freilich auch schon bei Platon vorhandene Gliederung der Philosophie nach ihren drei Theilen, als Dialektik, Physik und Ethik aus; er gab der Platonischen Unterscheidung von *νοῦς*, *δόξα* und *αἴσθησις* eine eigenthümliche Beziehung sofern er alles ausserhalb des Uranos Befindliche für intelligibel, alles in ihm Enthaltene für sinnlich, ihn selbst aber sowol für sinnlich als auch für intelligibel erklärte (adv. Mathem. VII. 147): aber unplatonisch ist er doch hierin [1]) so wenig, als wenn er vom Uranos als dem Fixsternhimmel die Planetensphäre mit Einschluss von Sonne und Mond

bei Ritter p. 536. 541. Zeller p. 670 findet. Ihre Möglichkeit lag in der Art, wie der Timaeus das körperliche Universum aus dem mathematischen construirt. Ihre wirkliche Entstehung erfolgte durch Uebertragung der Untheilbarkeit als einer der Idee unzweifelhaft zukommenden Eigenschaft auf die Linie als das einfachste Element der Geometrie.

[1]) Diese Lehre steht in einem gewissen Zusammenhang mit der ächtplatonischen Entgegensetzung des *καθόλου* und *πρόςτι* (Ritter p. 535. 1.) und diese wiederum mit der dem Xenokrates wahrscheinlich in schriftlicher Fixirung vorliegenden Kategorienlehre des Aristoteles (Brandis II. 2. p. 16.). Die Anweisung der Parzen auf die drei Gebiete des oberhalb, unterhalb und in der Möglichkeit des Irrthums liegenden, hängt mit Rep. X. p. 617 b. zusammen.

als den Olymp, und den hyposelenischen Ort unterschied; oder wenn er unter den lebenden Wesen Götter, Dämonen und Sterbliche unterschied, und selbst den Thieren mittelst eines Antheils an Vernunft und Unsterblichkeit im Sinne der Seelenwanderung eine nähere Beziehung zu den über ihnen stehenden Classen gab u. s. w. Seine Aeusserungen über Rhetorik, Astronomie und Mathematik — an sich und in ihrem Verhältniss zur Philosophie — athmen eben so sehr Platonischen Geist als wie seine ethischen Gedanken Variationen der alten bekannten Themata sind, und selbst sein mythologisches System, soweit wir ein solches mit Sicherheit zu erkennen vermögen, entbehrt nicht der Platonischen Rechtfertigung, wenn schon es allerdings sich nicht völlig deckt mit der Vielseitigkeit und dem tiefen Geiste, den Platon grade auch auf religösem Gebiete bethätigt hat [1]). So dass wir also, abgesehn von jenem einen, allerdings höchst folgenreichen Punkte, den Xenokrates als einen solchen anzusehn haben, der dem Platon ein treuer Schüler nicht nur hat sein wollen, sondern der es ihm auch wirklich gewesen ist [2]).

1) Krische p. 311 hat es nach den zerstreuten und auch hinsichtlich ihres Werthes sehr verschiedenen Angaben versucht, Einheit und selbst Symmetrie in Xenokrates Mythologie hineinzubringen. Vielleicht kommt man noch sicherer und einfacher zu dem überhaupt erreichbaren Ziel, wenn man sich noch genauer als er an die Darstellungen des Philebus, Phaedon und Timaeus anschliesst und dabei zugleich die unverkennbare Eigenthümlichkeit der xenokratischen Theologie als einer philosophischen Accommodation beachtet, bei der sich selten oder nie der mythologische Ausdruck und der begriffliche Sinn völlig decken. Krische's Annahme eines Ζεὺς μέσος (p. 324) ist mir indessen wenig wahrscheinlicher, als die höchst unsichere ethische Deutung, die Zeller p. 682. 2. den Titanen giebt. Auf den Zusammenhang dieser xenokratischen Gedanken mit den stoischen weisst Stobaeus I. p. 62 mit Recht hin.

2) Während nicht nur das Alterthum (von Cicero und Plutarch siehe es bei Krische p. 311) ähnlich wie wir über Xenokrates Verhältniss zu Platon dachte, sondern in neuerer Zeit z. B. auch noch Brucker I. p. 732, ist es gegenwärtig Sitte, wie ihn überhaupt zu tadeln, so insonderheit auch seine Differenz von Platon zu accentuiren. Er soll mehr als Platon den Sinnen eingeräumt, und in unplatonischer Weise statt von modis von partibus cogitandi geredet haben (Ritter und Preller p. 289). Aber Beides ist ebenso unerweislich, als dass er die Logik „schroff" von den übrigen Gliedern der Philosophie getrennt habe, wie Prantl p. 86 will (ungleich richtiger dagegen Zeller). Hat er wirklich das Historische im Timaeus

Den Uebergang von Speusipp und Xenokrates [1]), die doch immer noch zu den eigentlich philosophischen Ideen des Platonismus ein bestimmtes Verhältniss haben, zu dem weiteren Kreise solcher Platonischer Schüler, die die philosophische Anregung mehr nur zum Zwecke der allgemeinen Bildung und des praktischen Lebens verwertheten, bilden Heraklides Ponticus und Eudoxus, sofern Diese zwar auch in der Wissenschaft ihre hauptsächliche Bedeutung haben, aber doch weniger in der eigentlich philosophischen als in den aus dieser hervorwachsenden Stämmen der Philologie und Geschichte einerseits, sowie der Mathematik und Naturwissenschaft anderseits. Von Beiden müssen wir voraussetzen, dass der Platonismus die eigentliche Grundlage ihrer philosophischen Auffassungen gewesen sei, dürfen aber dabei nicht verschweigen, dass eine zusammenhängende und treue Durchführung dieser ihrer Auffassungen auf dem Gebiete jener gelehrt-wissenschaftlichen Arbeiten nicht nur von uns nicht mehr zu erweisen, sondern wahrscheinlich auch überhaupt nicht bei ihnen vorhanden gewesen ist. Sie waren eben mehr Fachgelehrte als Philosophen, und standen daher zu Platon

für blosse Einkleidung erklärt, eine bereits von Aristoteles mit Recht getadelte Auffassung, so wäre das nur ein neuer Beweis für sein Verfahren einer philosophischen Accommodation gegenüber der Mythologie. Indessen sicher ist doch auch hier die Beziehung auf Xenokrates nicht (Zeller p. 673). Unerheblicher ist es indessen, wenn er statt 4 5 Elemente angenommen haben soll. Dem auf solche Bestimmungen legte Platon so wenig wie seine Schule Gewicht (Zeller p. 676).

[1]) Ihnen schliessen sich sonst noch Hestiaeus aus Perinth, Hermodor, und Philippos der Opuntier als solche an, bei denen vielleicht einiges unmittelbar philosophisches Interesse voraussetzen ist. Aber von dem Ersteren können wir nicht mehr sagen, als dass Theophrast Metaph. p. 313 ihm — neben dem Xenokrates — eine etwas genauere Behandlung der Platonischen Prinzipienlehre und Stobaeus Ecl. I. 250 die Definition der Zeit als φορὰ ἄστρων πρός ἄλληλα beilegt. Des Hermodor aber ist wegen seiner Notiz über den Megarischen Aufenthalt der Sokratiker bereits oben (p. 66. 1.) gedacht worden, und werden wir ausserdem auf seine sowie des Philippus litterarische Beziehungen weiter unten zurückzukommen Gelegenheit finden. — Noch weniger aber verweilen wir uns hier bei einigen Nuancen, die nach dem Zeugniss des Aristoteles innerhalb des Kreises der Platoniker herausgetreten sein sollen, für die er uns aber keine bestimmten historischen Namen als Träger nennt, woher es mir denn auch nicht sicher ist, ob er überhaupt an solche gedacht hat.

genau in demselben Verhältnisse ursprünglicher Abhängigkeit bei allmälig immer mehr sich entwickelnder Selbstständigkeit wie die griechische Fachwissenschaft überhaupt zur Philosophie im Allgemeinen. Ausgehend vom Platonischen System erforschen sie, was ihnen in Natur, Geschichte und Litteratur des Interesses und der „Verwunderung" werth zu sein scheint, und das so Erforderliche beziehen sie gelegentlich dann auch wohl wieder auf ihre systematischen Voraussetzungen zurück: aber nicht allzuängstlich überwachen sie dabei doch die Consequenz und Ausschliesslichkeit der Letzteren. Das eigne System verschmelzen sie vielmehr ganz harmlos mit Lehnsätzen fremder Schulen und der philosophische Begriff überhaupt modificirt sich ihnen ganz unwillkürlich nach den Veränderungen, die ihre empirische Forschung erfährt [1]. So stehn sie, in der That, denjenigen ganz nahe, die entweder herkommend aus- oder hingehend zu den nichtphilosophischen Gebieten der griechischen Cultur einen Augenblick mit der Schule des Platon in eine, sei's friedliche, sei's feindliche Beziehung traten.

Wir heben unter diesen Letzteren vorzugsweise nur die

[1] Man pflegt sich über manche Ansichten, die diesen beiden Männern beigelegt werden, als über unplatonische zu verwundern. Aber abgesehn davon, dass man dabei nicht immer die Ueberlieferung sorgsam genau prüft, auch Platons Lehre selbst vielleicht nicht hinlänglich weit und unbefangen auffasst, bringt man auch das nicht gehörig in Anschlag, dass alles Philosophische überhaupt für Beide nicht das entscheidendste Interesse besessen zu haben scheint. Desswegen darf man z. B. beim Heraklides nicht anstehn, als seinen eigentlichen Ausgangspunkt den Platonismus zu betrachten, wennschon Einzelnes bei ihm, wie seine sogenannte Atomenlehre, seine Erklärung über die Unendlichkeit der Welt, über die Lichtbeschaffenheit der Seele allerdings pythagorisirt, aristotelisirt, oder gar demokritisirt. Wie er, so soll auch Eudoxus die Lust in unplatonischer Weise vertheidigt, und Letzterer ausserdem das Verhältniss der einzelnen Dinge zu den Ideen in einer Weise bestimmt haben, die seine Zusammenstellung mit Anaxagoras zum mindesten möglich machte. Indessen damit ist doch noch keineswegs erwiesen, weder dass einer von ihnen die Ideen aufgegeben, noch dass er die Lust in einer mit Aristipp und Epikur zusammen treffenden Weise behandelt habe. Vrgl. über Eudoxus Met. I. 9. und XIII. 5. nebst den Auslegern und Nicom. Eth. X. 2. coll. Diog. Laert. VIII. 88. Dann Krische p. 325. und Zeller p. 649. 1. Zu speciell litterarischer Forschung spornte Platon selbst den Heraklides an nach Procul. in Tim. p. 28. (Krische 326.)

Staatsmänner und Redner hervor. Denn an beide trug die Platonische Philosophie mehr als ein nachdrückliches Postulat, für beider Aufgabe mehr als eine inhaltsreiche Beziehung in sich[1]. Sehr glaublich mithin, dass auch unter diesen beiden Gruppen mehr als Einer an der mündlichen oder schriftlichen Belehrung des Platon Theil zu nehmen versuchte. Sehr glaublich ebenso, dass unter denen, die dies thaten, einer oder der andere auch wirklich einen mehr als vorübergehnden Eindruck davon mitnahm. Aber nicht minder gewiss ist es auch anderseits, dass wir diese im Allgemeinen wahrscheinliche Voraussetzung durch keine nennenswerthe Einzelnheit mit Sicherheit zu belegen vermögen. Es fehlt dafür an grossen Thatsachen, die auf dem Gebiete der politischen Geschichte, es fehlt an tiefeingreifenden Wendungen, die auf dem des socialen Lebens die Macht Platonischer Gedanken in unläugnbarer Weise beurkundeten: es fehlt vor allem uns an zuverlässigen Nachrichten, die auch nur einen persönlichen Einfluss ausser Zweifel stellten. Denn was uns von Platons Beziehungen zum Syrakusanischen Hofe, wie zu einigen anderen der politischen Gesetzgebung oder Reform bedürftigen Staaten, was uns von der Platonischen Schülerschaft mehrerer hervorragender Staatsmänner verschiedenster Parteien, sowie von der Art und dem Erfolg seiner mündlichen Einwirkung auf weitere Kreise, was uns endlich von der überwältigenden und durchdringenden Einwirkung Platonischer Ideen

[1]) Man denke dabei vor allem an den Inhalt der Republik und Leges, des Gorgias und Phaedon, an den Streit wider Homer und die Tragiker, an das Sterben- aber Nichtherschenwollen der Philosophen, an den Vorzug des Unrechtleidens vor dem Unrechtthun, an die Bestimmung der Beredsamkeit zur Selbstanklage, an die Verwerfung der demokratischen Seeherschaft (Bernhardy I. 367), um den direkten und scharfen Gegensatz zu ermessen, in den Platon zu vielen der gewöhnlichsten Grundlagen und Anschauungen des griechischen Lebens treten musste. Anderseits unterschätze man nicht das bereits mehrmals von mir Hervorgehobene, wie sehr der Platonismus trotz allen derartigen Gegensatzes doch von der Wurzel bis zum Gipfel ein Ausdruck ächtgriechischer Zustände war, um sich die Möglichkeit eines unmittelbaren und raschen Einflusses anschaulich zu machen. Nie hat Platon um populäre Sympathie geworben: aber wenn diese oft solchen am meisten zu Theil wird, die nicht um sie werben: so bedarf es noch erst jener besonderen, im weiteren Verlauf unseres Textes angedeuteten Gründe, um zu erklären, dass sie dem Platon nicht, wenigstens nicht rasch zu Theil ward.

auf einzelne Persönlichkeiten berichtet wird, das bedarf noch erst einer so umständlichen Kritik, wie wir sie weiter unten an diesen, wie an den anderen Angaben in ihrem vollen Zusammenhange zu üben gedenken, bevor wir hier auch nur einen beschränkten Gebrauch davon machen dürfen. Im Allgemeinen kann hier nur gesagt werden, dass zwar Aeusserlichkeiten der Platonischen Gedankenwelt sich mit den gewöhnlichen Voraussetzungen des damaligen practischen Lebens berührten und massen, dass aber der tiefere, wissenschaftliche sowol wie sittliche Kern das Loos des Saamenkorns theilte, das zuvor eine Zeit lang ruhen, und in seiner ursprünglichen Eigenthümlichkeit sogar ersterben muss, ehe es ans Licht des Tages und zu fruchtreichen Aehren empordringen kann [1]).

Nur eine Ausnahme gilt in dieser Beziehung. Demosthenes überragt, wie in allen Rücksichten, so auch in seiner Stellung zum Platonismus, die übrigen Redner aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Mag es auch immerhin auf den ersten Blick wenig Einleuchtendes haben, dass der demokratischgesinnte, nationale und thatkräftige Held, als den den Demosthenes anzusehen, wir uns noch immer nicht entwöhnt haben, der Schüler des aristokratischen und quietistischen Philosophen, für den man den Platon hält, gewesen sein sollte: eine genauere Erwägung wird, wie zur Correctur dieser letzteren Anschauungen, so auch überhaupt zur Bestätigung derjenigen hinführen müssen, was wir schon oben (p. 24) vorläufig in dieser Beziehung angedeutet haben: „Nur Athen hatte einen Demosthenes, weil auch nur Athen einen Platon hatte.“ Dies ist der gewiss richtige und festzuhaltende Kern hinter den durch ihre panegyrische Ueberschwänglichkeiten ungeschickten und unrichtigen Deductionen von Delbrück [2]), welche Letztere man verwerfen kann, ohne

[1]) Aehnlich scheint es übrigens allen tiefer angelegten Systemen der Philosophie gegangen zu sein, selbst dann, wenn es ihnen gelang, bei den unmittelbaren Zeitgenossen Ansehn zu finden und Aufsehn zu erregen. Nicht ohne Nutzen würde eine consequente Durchführung dieses Gesichtspunkts durch den ganzen Verlauf der Geschichte der Philosophie sein. Fichte, Schelling u. A. haben darauf oft hingewiesen.

[2]) Vgl. oben p. 25. not. 1. Ueberschwänglich und unrichtig ist es z. B. wenn Delbrück (p. 9.) von mächtigen Wirkungen redet, die von Platon auf seine ganze Zeit ausgegangen sein sollen, wenn es ihn (p. 1. 8.) den

desswegen mit Niebuhr und Andern auch jenen Kern zu verlieren, der zum Theil aus Demosthenes eignen Worten (vgl. unter anderm das von Delbrück not. 17 und das bei Hermann p. 120 Angeführte) sicher gestellt zu werden vermag, und der selbst dann noch festgehalten werden könnte, wenn die äussere Ueberlieferung[1]) von einer eigentlichen Schülerschaft aufgegeben werden müsste. In Betreff des Demosthenes kann indessen auch letzterer immer noch eher als sicher gelten, als z. B. in Betreff des Aeschines, Lykurg, Hyperides oder gar des Kallistratus [2]). In Demosthenes und Aristoteles traten für immer Praxis und Theorie auseinander, die in Platon noch einmal zur völligen Aussöhnung mit einander gestrebt hatten. Platons Versuch, die practische Welt neu zu construiren, ermässigte sich in Demosthenes zu dem Versuch, das Bestehende nach seinen unveräusserlichsten sittlichen Grundlagen zu vertheidigen. Platons Versuch, die theoretische Welt aus einem idealen Jenseits zu construiren, ermässigte sich in Aristoteles zu dem Versuch, das Bestehende nach seinem bleibenden Wesen zu erforschen

„Freund", die „Wonne" des „gesammten Griechenlands" nennt u. A. Als ob die Athener jener Zeit im Allgemeinen nicht Kinder derer gewesen, die den Sokrates getödtet! Aber allerdings auf die hervorragenden Geister, somit also grade auch auf diejenigen, die uns aus der Litteratur bekannt werden, ist seine Wirkung gewiss grösser gewesen, als wir zu erweisen vermögen. So musste namentlich auch Styl und Sprache erst durch Platons Wort- und Satzbildung hindurchgehn, ehe sie bei der Gewalt und Einfalt des Demosthenes anlangen konnte. Platos Styl ist Vorbedingung und Grundlage des Demosthenischen, und sollte daher nicht einmal in der Weise gegen diesen zurückgesetzt werden, wie es z. B. bei Hermann Kulturgeschichte I. p. 203 der Fall ist.

[1]) Dieselbe begegnet uns namentlich bei Cicero, Quinctilian, Plutarch, Gellius, Lucian, und Diog. Laert. und geht auf Polemo, Hermipp, Mnesistratus, sowie den Verfasser des fünften unter den sogenannten Demosthen. Briefen zurück (s. Hermann a. a. O. und Zeller p. 308. 2.). Der Grad der Sicherheit, den wir ihr zugestehn, beruht auf ihrer innern Wahrscheinlichkeit, wenn auch nicht allein, so doch vorzugsweise. Vgl. Funkhänel De Dem. Plat. disc. Acta soc. G. Leipz. 1838, p. 287 seq. und die von Hermann Angeführten.

[2]) Vgl. D. L. III. 46. Plut. vit. X. orat. p. 250. Gellius III. 13. (Hermipp) Schol. zu Aeschin. de falsa legat. §. 1. (Demetr. Phaler) coll. Apollon. v. Aeschin. p. 14. Mathiae loca nonnulla Aeschin. c. locis. Platonis comp. 1808. (?)

und zu begreifen. Wer erkennt darin nicht deutlich die Zusammengehörigkeit dieser Beiden untereinander und mit dem Platon, sowie des Letzteren Superiorität über Beide. Sein weltgeschichtliches Erbe war zu gross, um in einer Hand vereinigt bleiben zu können: es fiel an Zwei, von denen der Eine seinen Namen in ehrenwerthester Weise mit der Geschichte des Untergangs der Altgriechischen Welt verknüpft hat, der Andere der eigentliche Anfänger und Fürst der neu aufgehenden, von dem Wechsel der Nationen und Religionen relativ unberührt bleibenden Welt der Gelehrsamkeit geworden ist.

Wer die griechische Welt vollständig überschauen will, darf es nicht versäumen, auch auf dasjenige Spiegelbild derselben zu achten, was sich in der Comödie reflectirt hat. Stellen wir nun aber kurz zusammen, was sich für Platon aus dieser in gewisser Weise zwar nur precären, in anderer Art aber doch höchst anziehenden und bedeutsamen, für uns leider nur allzu spärlich fliessenden Quelle ergiebt: so reicht dasselbe kaum über die Oberfläche der Person und Lehre des Platon hinaus. Die Attische, dem Platon ungefähr gleichzeitige Comödie hat an ihm verspottet, was ein zum Scherz aufgelegter Sinn an der Philosophie und ihren Vertretern jederzeit verspottet hat, und jederzeit verspotten wird, ohne dass damit grade specifische Eigenthümlichkeiten der verspotteten Gegenstände und Personen berührt würden, ohne dass damit überhaupt etwas Anderes als ein Anlass zum Lachen vorgestellt werden sollte [1]). Oft beruht

[1]) Platonische Beziehungen finden sich in den Fragmenten des Ophelio, Theopomp, Antiphanes, Anaxandrides, Alexis, Amphis, Anaxilas, Ephippus, Kratinos d. J., Epikrates, Philippides, Aristophon, über die man Bernhardy's Litt. G. (besonders II. b. p. 294) die bekannten Specialwerke von Meineke und Bergk sowie die Zusammenstellung in der Didotschen Ausgabe, Paris 1855, nachsehn mag. In persönlicher Hinsicht finden wir, dass Platon und seine Schüler — denn Beide sind in der Regel nicht scharf von einander zu scheiden — entgegengesetzter Eigenschaften wegen, durchgezogen werden. Als Philosophen müssen sie asketische Hungerleider und Kostverächter, als Aristokraten, Stutzer und Lebemenschen sein. Sie sind unpractische Grübler, und wollen doch Geld mit ihren theoretischen Kunststücken verdienen. Ihre kaltblütige Sanftmuth wird gelegentlich gerühmt, doch aber auch wieder nicht ohne den Beigeschmack verächtlicher Stumpfheit geschildert. Auf das Hin- und Hergehn beim mündlichen Unterricht, und wie es scheint, auch auf die angeb-

der ganze Scherz auf der Gegenüberstellung des Philosophischen mit der Praxis und den Genüssen des Lebens: ein wissenschaftlicher Begriff, wie namentlich der des Eins und des Guten, der unsterblichen Seele und ihrer von dem Vorstellen unterschiedenen Wissenschaft wird aus seinem eigenthümlichen Zusammenhang herausgerissen und in den der Alltäglichkeit hineinversetzt. Die Tracht und Lebensart der akademischen Philosophen wird in spöttischer Weise vorgestellt, und über ihren Eifer gelacht, Dinge zu ergründen, die man entweder nicht wissen kann, oder die es sich nicht verlohnt zu wissen. Selten klingt ein allzu derber oder bitterer, noch seltner ein eigentlich ernster Ton durch dies ausgelassene Treiben hindurch, sofern er sich auf Platon bezieht. Im Allgemeinen erfährt Dieser eine unbefangen harmlose, keineswegs eigentlich misswollende Beurtheilung, an der eben diese Eigenschaften, das Nochnichtvorhandensein überhaupt einer ernstlicheren und insonderheit einer dem Platon feindlichen Tendenz — in Hinblick auf später zu Erörterndes — wohl das Beachtenswertheste sein mag.

Ueberhaupt scheint mir die Wahrnehmung einer gewissen Unbefangenheit und Oberflächlichkeit das eigentliche Facit zu sein, worauf die Beobachtung von Platons Beziehungen zu seiner

liche Resultat- und Planlosigkeit der Dialoge finden sich Anspielungen. Von den Dialogen scheinen es mir namentlich Symposium, Phaedrus, Phaedo, die der Güterlehre und Politik gewidmeten zu sein, deren Inhalt in Anspruch genommen wird. Die ergötzliche Begriffsbestimmung der Kolokynthe soll vielleicht an das Verfahren in Sophist und Politicus miterinnern, und ist jedenfalls wegen der namentlichen Erwähnung des Platon, Speusipp, Menedemus beachtenswerth (Epikrates) wie der Ναύαγος des Ephippus wegen der des Bryson und Thrasymachos. Der ziemlich späte Aristophon machte Platon zum Hauptgegenstande seiner Stücke. Wenn ich erwäge, wie mancher anschauliche und unterhaltende Zug für Platon uns schon jetzt aus diesen wenigen Mittheilungen des Diogenes L., Athenaeus, Stobaeus u. s. w. über die erwähnten Komiker entgegentritt, so muss ich es allerdings bedauern, dass uns nicht mehr aus der Fülle ihrer Productionen erhalten ist. Reicht aber unser gegenwärtiger Besitz wohl aus, um mit Wyttenbach und Groen v. Prinsterer (s. dessen Anhang) die Thesis nicht nur aufzustellen, sondern auch zu erweisen, dass schon seit Platons Zeit die fleissige Lecture seiner Schriften dazu beigetragen habe, um den Uebergang aus der bitteren Schärfe der Alten Komödie zu dem milderen Character der mittleren und neuern, besonders des Menander, sich vollziehen zu lassen?

Zeit führen. Sie übersieht ihn nicht ganz, aber durchdringt ihn ebensowenig nach seiner ganzen Tiefe. Sie lacht über das, was ihr an ihm auffällig oder unrichtig erscheint: aber sie ahnt nicht, dass hier ein die innersten Fundamente ihres ganzen Lebens berührender Factor hervorgetreten ist: weder in Hass noch in Liebe erwärmt sie sich daher auch ernstlicher an demselben. Nur Einer ist unter den Lehrern des Platon, der auf dessen Eigenthümlichkeit von wahrhaft entscheidendem Einfluss gewesen ist: alles Uebrige, was er besass, war die unmittelbare Gabe seines Genius. Aber sein Genius sowohl wie jener einzige Lehrer wirkten gemeinsam dahin, dass er alles Beste der bisherigen Nationalbildung in sich aufnahm, und in verklärter Gestalt wiedergab: kein Philosoph hat daher je so sehr auf ein entgegenkommendes Verständniss von Seiten seines Volks rechnen können, wie Platon. Und doch ist unter allen seinen Anhängern und Zuhörern und Lesern nur eine verhältnissmässig kleine Zahl, die sich überhaupt ernstlich, nur ein einziger, der sich in völlig würdiger Weise mit den von ihm ausgestreueten Ideen beschäftigt: und selbst dieser Einzige, — Aristoteles — muss eben so viel in der Form der Opposition als der Fortführung seine Abhängigkeit von Plato kund thun. Liegt in all diesem nicht die unverkennbarste Hinweisung darauf, dass die Früchte des innerlich durch jahrhundertlange Entwicklung vorbereiteten Platonismus nicht an dem ersten Tage seiner Erscheinung, nicht ausschliesslich von seinen nächsten Zeit- und Volksgenossen geärndtet werden sollten? Ruhend in voller Freiheit und Selbstständigkeit auf der Vergangenheit seines Volkes war er zunächst für sein Volk und seine Zeit bestimmt: dann aber, da diese so gar wenig aus ihm zu schöpfen wussten, ward er eine perennirende Quelle für alle späteren Zeiten und Völker der Culturgeschichte. Sie selbst waren noch nicht da, aber die edle Gabe, die für sie bereitet war, harrte ihrer schon.

§. 17.

Der biographische Mythus und die litterarische Tradition.

Lehrs (Populäre Aufsätze aus dem Alterth. 1856.) hat einen Aufsatz geschrieben, in dem er an einzelnen Beispielen

nachzuweisen versucht hat, eine wie eigenthümliche Composition aus „Wahrheit und Dichtung“ die für die griechische Litteraturgeschichte bereits im Alterthum selbst begründete und bis auf den heutigen Tag hergebrachte Ueberlieferung sei. Man braucht nicht grade alle Voraussetzungen und Consequenzen zu billigen, mit denen bei diesem geistreichen und gelehrten Schrifsteller die Durchführung seines Grundgedankens zusammenhängt, aber den letzteren an sich und das durch ihn constatirte Bedürfniss einer ziemlich universellen kritischen Reform auf diesem Gebiete wird, wenn ich mich nicht ganz irre, Jeder grade in demselben Verhältnisse um so bereitwilliger zugestehn, in welchem er sich gründlich und ausführlich auch nach der kritischen Seite hin mit irgend einem Zweige oder einzelnen Gegenstande der griechischen Litteratur beschäftigt hat.

Eben dies Bedürfniss — mit besonderer Beziehung auf Platon — haben nun auch wir schon in dem Bisherigen wiederholt empfinden müssen: sofern mit den Gegenständen unserer Untersuchung mehrfach eine Ueberlieferung zusammenhing, deren Richtigkeit wir ebensowenig stillschweigend und in thatsächlicher Benutzung anzuerkennen vermochten, als wie wir ihren Mangel an Glaubwürdigkeit in dem jedesmaligen einzelnen Falle ausdrücklich und mit dem erforderlichen Nachdruck darzuthun im Stande waren. Wenn uns nun aber schon hierdurch an sich die Nothwendigkeit auferlegt ist, das so oft im Einzelnen Zurückgeschobene endlich einmal durch eine Betrachtung seinem vollen Zusammenhange nach zu erledigen: so empfinden wir dieselbe gegenwärtig nur um so mehr, wo wir die Platonischen Zeitgenossen verlassen um zu den Schicksalen überzugehen, die der von der Person seines Urhebers losgelöste Platonismus in der Folgezeit zu bestehn hatte. Denn auch schon dieser Uebergang allein hätte uns eben dieselbe Frage aufgedrängt, die wir uns jetzt zur Vervollständigung unserer früheren Deductionen vorlegen, die Frage nämlich: unter welchen, gleichviel ob fördernden oder hemmenden Voraussetzungen, erfolgte die den Platon, und zwar sowol die sein persönliches Andenken als die seine Schriften betreffende Ueberlieferung?

Abgesehen von einer ziemlich beträchtlichen Anzahl einzelner, fast über das ganze Gebiet der antiken Litteratur zer-

streuter Notizen, besitzen wir gegenwärtig als den eigentlichen Stamm unserer biographischen Kenntnisse des Platon zwei ausführlichere, zusammenhängende und gegen einander selbstständige [1]) Versionen aus der Zeit des untergehenden Alterthums, von denen die eine den Diogenes Laertius (lib. III. seiner *φιλόσοφος ἱστορία*), die andere angeblich den Olympiodor zum Urheber hat [2]). So lange man diese beiden Biographien nur oberflächlich ansieht, kann man meinen, dass dadurch in sehr befriedigender Weise für das Bedürfniss unserer Forschung gesorgt sei, zumal wenn man den besonderen Umstand mit in Anschlag bringt, dass diese beiden Schriftsteller in demjenigen, was sie über Platon berichten, nicht sowol für sich allein stehn, als vielmehr für Repräsentanten ganzer Gruppen von Gewährsmännern gelten können, der Eine sofern er die bei den Neuplatonikern allgemein herschende Schultradition über diese Gegenstände nur zusammengefasst zu haben scheint, der Andere aber, sofern er etwa vierzig Schriftsteller der verschiedensten Zeiten mittelbar oder unmittelbar und zum Theil selbst da, wo er sie nicht ausdrücklich nennt, für die Zwecke seiner Compilation benutzt hat. Hiernach ist daher auch unter allen Umständen das als richtig festzuhalten, dass es um unsere biographische Nachrichten bei Platon eben nicht schlimmer steht, als bei der Mehrzahl der übrigen griechischen Philosophen. Indessen je schärfer man diese Situation prüft, desto mehr verliert sich dieser günstige Eindruck derselben. Und zwar nicht sowohl desswegen, wie etwa Jemand meinen möchte, weil zwischen den Angaben und Auffassungen dieser unserer beiden Hauptquellen hier und da Differenzen obwalten: denn da wir den Geist, in dem die eine Biographie geschrieben ist, von anderen Seiten her gut genug kennen, um ihn in völlig methodischer Weise in Abrechnung bringen zu können, und da bei der Darstellung des Diogenes Laertius eigentlich überhaupt nicht von einem einheitlichen Plan

1) Wegen Mangels an dieser Eigenschaft dürfen hier die Excerpte d. Hesychios, Suidas, der Eudokia u. A. übergangen werden

2) Am bequemsten gegenwärtig in C. F. Hermanns Ausgabe des Platon vol. VI. p. 190—222. vgl. mit praefatio p. XXVI—XXXI., woselbst auch wahrscheinlich gemacht wird, dass die beiden, wenig von einander differirenden *βίοι* auf den einzigen Olympiodor zurückzuführen sind.

und von einem Geist der Auffassung, sondern nur von der Geistlosigkeit eines ganz äusserlichen Compilators die Rede sein kann, so besteht auch nicht ein eigentlicher, am allerwenigsten aber ein schlechthin unausgleichbarer Widerspruch zwischen diesen beiden Seiten. Und eben so wenig desswegen, weil selbst der älteste unserer beiden Hauptgewährsmänner doch immer durch nicht weniger als durch ein halbes Jahrtausend von dem Gegenstande seiner Darstellung entfernt ist: denn da es sich bei ihm weniger um ihn selbst, als um die von ihm benutzten Vorgänger handelt, so erledigt sich ihm gegenüber auch das sonst im Allgemeinen so berechtigte Misstrauen, welches jede Ueberlieferung, die um ein paar hundert Jahre älter ist als ihr Gegenstand, für nicht mehr als die subjective Ansicht des sie Ueberliefernden gelten lassen will. Wohl aber desswegen, weil mit wenigen Ausnahmen die von ihm benutzten Schriftsteller selbst, sowie nicht minder auch die Autoritäten, auf welchen die zweite Biographie ruhen mag, die allergeringste Garantie für das Zustandekommen und für die Fortpflanzung einer genauen und zuverlässigen Ueberlieferung darbieten. Und mögen wir desswegen bei Platon auch immerhin nicht schlechter daran sein, als wie bei andern Philosophen des Alterthums: gut ist es hier so wenig wie da bestellt. Denn meines Erachtens dürfen wir den Notizen der Platonischen Ueberlieferung der Regel nach nicht vertrauen, weder da, wo ihr Inhalt mit dem der Platonischen Schriften in irgend welchem Widerspruche steht: denn hier verpflichtet uns die ungleich grössere fides der letzteren, ihnen zu folgen; noch auch da, wo kein solcher Widerspruch besteht, sondern vielmehr die Nachrichten das aus den Schriften zu erzielende Resultat bestätigen und ergänzen, denn hier liegt der Verdacht aus allgemein literarischen wie aus den Platon insonderheit betreffenden Rücksichten allzu nahe, dass jene Nachrichten überhaupt nur existiren in Folge eines kleinlichen und pedantischen, auf die Schriften angewandten Pragmatismus der Erfindung; noch endlich da, wo weder in der einen, noch in der andern Weise eine direkte Beziehung zwischen Schriften und Nachrichten vorliegt: weil auch auf diese an sich unverdächtige Kategorie die Beschaffenheit der beiden anderen ein sehr verdächtiges Licht wirft, sofern man immer nicht wissen kann,

ob nicht doch irgend ein uns verborgener Zusammenhang zwischen diesen dreien besteht. Es bleibt uns daher ganz allein dasjenige als ein methodisch zuzulassender Kern zurück, was zu sehr allgemeiner Grundzug und nothwendige Voraussetzung selbst der allmälich entarteten und absichtlich entstellten Ueberlieferung ist, um gleichfalls erfunden sein zu können.

Um dies scheinbar harte, aber hoffentlich nicht hyperkritische Urtheil zu rechtfertigen, sehen wir uns die Gewährsmänner und Vermittler unserer Ueberlieferung etwas genauer an.

Oben an unter ihnen steht Speusipp, der Neffe und Nachfolger des Platon. Bei dieser doppelten nahen Beziehung zu Platon bedarf es für Speusipp noch gar nicht erst des bei Apulejus (dogm. Platon. 2.) vorhandenen Zeugnisses über seine Ausstattung mit Platon betreffenden testimonia domestica, um nicht allein die Voraussetzung zu rechtfertigen, dass er im Besitz einer gewissen, nicht allen zugänglichen Familientradition gewesen, sondern auch die, dass diese hernach bei Platonikern und andern dem Platonismus befreundeten Philosophen die herschende Schultradition geworden sei. Wenn man aber desswegen Alles oder doch das Wichtigste in unserer Ueberlieferung auf Speusipp zurückzuführen, wenn man Letzterer überhaupt durch die Voranstellung eines dem Platon so nahestehnden Zeugen besondere Glaubwürdigkeit mitzutheilen versucht hat: so ist das Eine gewiss so wenig zu rechtfertigen als das Andere[1]). Neben der Platonischen Schultradition lief namentlich noch eine gewisse Tradition der philosophischen und anderweitigen Gegner, sowie ausserdem die der Grammatiker und Philologen einher. Alle drei wurzeln bereits in dem dem Platon zunächst liegenden Zeitalter, sie mögen sich auch in manchen Punkten des weiteren Verlaufs als mit einander übereinstimmend erweisen lassen: aber oft haben sie sich doch auch polemisch auf einander bezogen: und zu unterscheiden sind sie jedenfalls von Anfang an und fortdauernd von einander. Man kann sie ihrer Hauptttendenz nach als die panegyrische, die satyrische und die mikrologische Ueberlieferungsreihe characterisiren, und hat damit

[1]) Aehnlich urtheilt auch Fischer de Speusippi vita. Rastadt 1845. §. 7. vgl. Zeller 661. 1.

zugleich eben auch das ausgesprochen, dass sie alle drei überhaupt von tendentiöser Beschaffenheit sind. Die Einen, deren Anführer Speusipp ist, zu denen aber später namentlich auch noch Stoiker, wie Panaetius und Seneca, und Neuplatoniker gehört haben, gehen darauf aus, auch in dem persönlichen Leben des Mannes, dessen Lehre sie so sehr bewundern, Alles möglichst gross, in sich harmonisch und wunderbar darzustellen; die Zweiten, die sich namentlich unter den Sokratikern, älteren Skeptikern, Peripatetikern und Epikureern finden, können sich dagegen nicht genug darin thun, wie seinen Character herabzusetzen und zu beflecken, so seine Schriften jeden Anspruchs auf Originalität und sonstigen Werths zu entkleiden; endlich aber die Dritten beschäftigen sich in keiner andern Weise mit den Platonischen Schriften, als um darin Aeusserlichkeiten und Persönlichkeiten der verschiedensten Art aufzuspüren, Widersprüche und Anspielungen u. s. w., kurz um alle jene Kleinmittel daran auszuüben, an denen Angesichts grosser Geisteserzeugnisse zwar nicht eine gesunde und reife Philologie, wohl aber der an diese nicht selten sich anschliessende Geist der Mikrologie Gefallen zu haben pflegt.

Verfolgen wir zuerst — so weit eine Auseinanderhaltung der drei Gruppen möglich ist — diejenigen Männer, die im Verdacht stehn, durch überschwängliche Verehrung gegen Platon die auf diesen bezügliche Ueberlieferung willkührlich oder unwillkührlich getrübt zu haben, so lassen sich Spuren davon sofort bei Vergegenwärtigung der allgemeinsten genealogischen und chronologischen Daten aufzeigen.

Platon konnte seine Abkunft auf Poseidon zurückführen. Einmal war dies durch seine Mutter der Fall, die zum Geschlecht des Solon gehörte, vielleicht aber auch noch ein zweites Mal durch seinen von Kodrus abstammenden Vater. Wenigstens Thrasyll fügte auch dies Letztere hinzu, und man mag es ihm glauben, wennschon es mir nicht ganz unverdächtig ist.

Indessen der göttliche Glanz, der durch solche Abkunft auf das Leben des göttlichen Platon fiel, scheint seinen Verehrern noch nicht stark genug gewesen zu sein: sie gingen daher darauf aus, ihn noch in anderer Weise mit den Göttern in Beziehung zu setzen. Spätere Künstler bildeten sein Portrait nach

dem Typus des indischen Bacchus, und das tertium comparationis liegt hier ohne Frage in dem Begriff der schwärmerischen Begeisterung: früher war es dagegen Apoll, mit dem Platons Leben in Beziehung gesetzt ward, und es ist von Wichtigkeit, den vollen Umfang zu übersehn, in welchem dies der Fall war.

Schon vor der Geburt beginnt dieser Sagenkreis. Auf ein Gesicht dieses Gottes hin muss Platons Vater die Ehe mit seiner Frau so lange unentweiht halten, bis diese das göttliche Kind, das sie vom Apoll unter dem Herzen trägt, zur Welt bringt. Am Geburtstage des Apollon gebiert sie es: bald nach seiner Geburt opfert sie Apoll und den Musen auf dem Helikon; und siehe! da bezeugen Bienen, die sich auf seinen Mund niederlassen, um ihn mit Honig zu füllen, die musische Zukunft dieses Kindes, die liebliche Beschaffenheit, die dessen Rede dereinst erreichen wird. Als der Knabe herangewachsen, soll er sich dem Sokrates anschliessen; demselben Sokrates, der am Geburtstage der Artemis geboren, wie Platon an dem des Apoll. In der Nacht vor ihrer ersten Begegnung macht daher auch ein prophetischer Traum den Lehrer auf die Bedeutung des ihm bevorstehnden Erlebnisses aufmerksam. Ein Schwan fliegt vom Altar des Eros in der Akademie zuerst in seinen Schoos, und steigt dann herrlich singend hoch in die Lüfte. Wer hier noch nicht jeden Zug des sinnreichen Traums zu deuten weiss, für den übernimmt Sokrates selbst diese Deutung. Aber nicht bloss an Platons Geburt und an seinen Umgang mit Sokrates schliessen sich Apollinische Zeichen und Träume. Als sein Ende herannaht, träumt Platon selbst, in einen Schwan verwandelt zu werden, der vor den ihm nachstehenden Jägern immermehr in die Höhe entfliegt. Und so stirbt er denn nun auch — sein Todestag fällt auf seinen Geburtstag — nachdem er seine Jahre auf die heilig normale Zahl 81, die Zahl seiner Schriften aber auf 9 Tetralogien gebracht. Unter diesen Umständen kann daher auch weder ein Orakelspruch ausbleiben, der von den höchsten Ehren erzählt, die Platon bei den Göttern geniesse, noch auch können auf ihn verfertigte Grabschriften befremden, die ihn als Sohn des Apoll feiern, und mit Asklepios, dem andern Sohn des Apoll, den Arzt der Seelen mit dem Arzt der Leiber zusammen stellen.

Man braucht diese einzelnen Züge nur äusserlich neben

einander zu stellen, um sofort auch den innern, durch sie alle hindurch gehnden Zusammenhang zu entdecken; man kann diesen ganzen Zusammenhang nicht bemerken, ohne in Betreff seiner zugleich den Verdacht einer tendentiösen Erfindung zu fassen, und auch über die Motive einer solchen Erfindung wird man nicht lange zweifelhaft sein, sobald man sich nur gewisse Anschauungen gegenwärtig erhält, die seit Platons Zeiten bei den platonisirenden Geistern heimisch gewesen zu sein scheinen. Wir werden versuchen, die stufenweise Entwicklung dieses apollinischen Mythus zu verfolgen, um daraus zugleich die Männer kennen zu lernen, die sich an derselben als wirksam erwiesen haben.

Wie es den Griechen nahe lag, ihre ausgezeichneten Männer überhaupt mit den Göttern in eine nahe Verbindung zu setzen, so erhält namentlich Apollo gerne eine derartige besondere Beziehung zu Denkern und Dichtern. Ganz ähnliche Züge wie die für Platon erwähnten, wiederholen sich daher auch z. B. in der Biographie eines Pindar und Anderer [1]. Nirgends aber, wie mir scheint, ergaben sie sich so leicht und waren relativ so wohlangebracht wie bei Platon: dessen Charakter, in der That, mit dem mythologischen Charakter des Apollon [2] eine unläugbare Verwandschaft hatte, dessen genaue Beziehung zu Sokrates [3] ihm eine fast ebenso genaue auch zum Apoll ertheilte, und bei dem möglicherweise auch noch einige ganz zufällige Umstände dazu beitragen mochten, um ihn unter der besonderen Obhut dieses Gottes erscheinen zu lassen.

Es bedarf keines weiteren Beweises, dass der Platonismus und der apollinische Charakter besondere Uebereinstimmungen unter einander besassen: zumal in den Augen des Alterthums, für welches es sich zum Theil schon jetzt herausgestellt haben, mehr aber noch im weiteren Verlaufe ergeben wird, dass dasselbe

[1]) Vgl. Schneidewins vita Pindari in dessen Ausgabe, sowie namentlich v. Leutsch Philologus 1856. 1. I. die Quellen für die Biographie des Pindar — ein Aufsatz, der vielfach zur Bestätigung des hier Verhandelten dient.

[2]) Man vergl. z. B. Prellers Mythologie I. p. 151—202.

[3]) Wie sehr Sokrates und Platon in den Vorstellungen Mancher ineinanderflossen, zeigt u. A. der Umstand, dass dem Letzteren die Feldzüge, Lehrer u. s. w. des Ersteren beigelegt werden konnten.

am Platonismus zuerst immer grade die Apollinischen Seiten, ich meine die Begeisterung und Reinheit der sittlichen Gesinnung empfunden hat. Nicht minder wahrscheinlich ist es aber auch zweitens, dass keine andere platonische Dialoge einen so weiten Leserkreis finden und mithin extensiv wie intensiv so bedeutsam wirken konnten als diejenigen, in denen die Persönlichkeit des Sokrates am handgreiflichsten heraustrat, wie dies namentlich im Phaedon, in der Apologie und im Kriton der Fall ist. Diese Schriften sind nun aber unter allen Platonischen Schriften grade diejenigen, in denen auch die Apollinischen Beziehungen am meisten heraustreten, Apoll erklärt Sokrates für den weisesten Sterblichen. Sein ganzes Leben, seine ganze mäeutische Thätigkeit fasst dieser in Folge dessen als einen apollinischen Gottesdienst. Die heilige Festzeit dieses Gottes fristet dem zum Tode Verurtheilten das Leben um einige Zeit: musische und prophetische Träume kommen während dieser Zeit beim Sokrates vor und in seinen letzten Augenblicken weiss er selbst sich und sein Abschiedsgespräch mit nichts Besserm zu vergleichen als mit dem Gesang der Schwäne, deren apollinischen Homodulen er sich nennt. So viele apollinische Beziehungen enthalten Platons Schriften für Sokrates: mussten dieselben nicht auch auf das mit dem Sokratischen so vielfach in einander fliessende Bild des Platon ganz von selbst einen ähnlichen Reflex werfen? ich glaube, sie würden es gethan haben, selbst wenn nicht drittens auch noch besondere zufällige Umstände ausdrücklich dazu aufgefordert hätten. Solche aber glaube ich, wenigstens vermuthungsweise, darin erblicken zu dürfen, dass Sokrates Todestag und Platons Geburtstag hintereinander und somit beide in die dem Apollo und der Artemis heilige Festzeit fielen [1]). Seit Platon's Phaedon gilt der Todestag

1) Ich setze dabei zwei Vermuthungen als richtig voraus, die unabhängig sowol von einander als von unserer gegenwärtigen Untersuchung vorgebracht, und mit hinlänglichen Gründen unterstützt sind: von C. F. Hermann, dass Sokrates Todestag auf den 20. Thargelion, nach unserer Zeitrechnung den 3. Juni falle, in seiner Abh. de theoria Deliaca. (Göttinger index lect. 1846/7) coll. Preller's M. I. 167 und von v. Leutsch, dass Platons Geburtstag nicht auf den 7, sondern den 21. Thargelion (4. Juni) falle, in seinen theses sexaginta. Götting. 1833. No. 34. An sich ist ja freilich das nichts so Uner-

den Platonikern als der wahre Geburtstag des Menschen, als sein Geburtstag zu einem höheren Leben. Wie nahe lag es unter allen diesen Umständen, Geburts- und Todestage bei diesen beiden Philosophen zunächst unter einander und ausserdem mit den Geburtstagen des göttlichen Paars, in deren Nähe jene lagen, kurzweg zu identificiren, und von hieraus überhaupt jenes ganze Sagengespinnst über Lebensdauer und Todesart [1]), Zahl der Schriften und Zahl der Jahre [2]) des Platon u. s. w. auszubreiten, wie wir dessen oben gedacht haben. Eine solche in sich und mit tieferen Beziehungen einigermassen zusammenhängende Erfindung traue ich auch selbst dem Speusipp schon zu, während es mir schwer wird zu glauben, dass er jene noch dazu so geschmacklos vorgetragene Erzählung von der Empfängniss des Platon entweder selbst erdichtet oder auch nur mit einiger Anerkennung als einen in Athen umgehenden λόγος erwähnt habe [3]). Stand aber erst einmal der Name des Speusipp

hörtes, dass zwei leiblich oder geistig verwandte Menschen ihre Geburtstage unmittelbar hintereinander haben, wie dies z. B. bei Achim und Bettina von Arnim der Fall war. Und eben so wenig, dass Geburts- und Todestag eines Menschen auf dasselbe Datum fallen. Aber wunderbar wäre doch immer das Zusammentreffen dieser beiden Umstände bei zwei Menschen, und zumal zwei solchen, wie Sokrates und Platon, bei denen die Auffassung vom Tode als der wahren Geburt des Menschen innerlich eine so grosse Rolle spielt.

1) Die Angaben über die Todesart bedeutender Männer sind fast durchweg von Mythus und willkührlicher Erfindung durchzogen. Ich halte daher auch bei Platon keinerlei Version über diesen Punkt für sicher, weder dass er bei einem Hochzeitsmahl, noch dass er unter dem Schreiben vom Tode überrascht sein soll u. s. w. Wahrscheinlich waren das ursprünglich auch nur uneigentlich gemeinte Wendungen um zu bezeichnen, dass ihm auch bis ins späteste Alter hinein Heiterkeit des Gemüthes und Geistesfrische bewahrt geblieben sei.

2) Ueber diese beiden Punkte das Nähre s. u. bei den einzelnen Vertretern der Ueberlieferung.

3) So heisst es allerdings bei Diog. L. III. 2. mit dem Zusatze: ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Πλάτωνος περὶ δείπνου. Diesen Titel identificirte nach Jonsius und Luzac's Vorgang Fischer l. l. mit dem D. L. IV. 5. dem Speusipp zugeschriebenen Πλάτωνος ἐγκώμιον (laudatio, coena parentalis), während Hermann, angeregt durch den Anstoss, den Schuch an dem Peripatetiker Klearch als Verfasser eines Πλάτωνος ἐγκώμιον nahm, eine Verwechselung der beiden D. L. III. 2. aufeinanderfolgenden Titel vermuthete (System p. 97. 45.). Zeller (p. 661. 1.) vermuthete eine Beziehung auf diese Speusippische Schrift

als Autorität an der Spitze solcher Erzählungen, so ist es nicht zu verwundern, dass dieselbe später bei den verschiedenen Schriftstellern fortwucherten und von diesen, wenn auch nicht immer geglaubt, so doch oft erwähnt wurden. Dem Speusipp schliesst sich zunächst Klearch an für einen einzelnen Theil des panegyrischen Mythus, die apollinische Wundergeburt nämlich, für welche er — neben Speusipp und dem ungleich späteren Anaxilides — zwar als Berichterstatter erwähnt wird, doch ohne dass er desswegen der Sache selbst Glauben geschenkt zu haben brauchte. Aehnlich steht es auch wohl um Cicero, bei dem sich de div. I. 36. (coll. Davis.) die Bienengeschichte findet, anders dagegen um die zwischen Diesem und Klearch der Zeit nach in der Mitte stehnden Hermipp und Apollodor. Denn wenn Jener den Tod des Platon im einundachtzigsten Jahre beim Hochzeitsmahle [1]), Dieser dessen Geburt in

in Plutarch quaest. conviv. prooem. 3. p. 612. Alles dies legt den Gedanken nahe, ob hier auch nicht zwischen dem Namen Klearch und Plutarch eine Verwechselung stattgefunden habe, wofür sich mehr sagen lässt, als auf den ersten Anblick vielleicht entgegentritt. Schuchs angeführter Anstoss ist freilich kein unbedingt stichhaltiger (vgl. Brandis p. 10. C. Müller histor. fragm. IV. p. 302—27. Voss hist. p. 83.). Und eigentliche Sicherheit lässt sich überhaupt auf diesem Gebiete nur selten erzielen. Unter diesen Umständen bemerke ich daher auch noch für denjenigen, dem es gewagt oder gar als Inconsequenz erscheinen möchte, wenn ich im Texte zwar andre Apollinische Züge, nicht aber auch jene Empfängnissgeschichte dem Speusipp zutraue, dass mich hierzu der Argwohn einer Beziehung bestimmt, in welcher diese Geschichte zu der neutestamentlichen Erzählung von Christi Geburt gestanden haben kann. Giebt man nämlich eine solche Beziehung überhaupt zu, so kann von ihr dann doch nicht anders die Rede sein, als indem man die platonische Erzählung für eine Copie und Caricatur der neutestamentlichen hält, und in diesem Falle müsste jene der Autorität des Speusipp nicht nur überhaupt mit Unrecht, sondern selbst erst später, d. h. in christlicher Zeit beigelegt worden sein. Bei der Unsicherheit dieser Combination habe ich indessen die im Texte gewählte Fassung vorziehn zu müssen geglaubt, bei der ich es ausserdem frei lassen will, wenn man schon dem Speusipp alle jene Apollinischen Züge, selbst die Empfängnissgeschichte beilegen will, nur dass er sie dann mehr als rhetorische Blume als wie in eigentlichster Fassung genommen haben müsste. Denn zu letzterer war doch auch selbst Speusipp nicht angethan.

[1]) Nach Dionys. comp. verb. p. 208. feilte Platon bis in sein 80. Jahr an seinen Werken. Cicero de sen. 5. lässt ihn sein ungeschwächtes und

der achtundachtzigsten Olymp. am Geburtstage des Apoll erfolgen lässt [1]), so gehören beide Angaben, mögen dieselben übrigens unter sich und mit anderweitigen Berichterstattern stimmen oder nicht, offenbar in die allgemeinen Sphäre jenes tendentiösen Sagenkreises hinein, aus dem Thrasyll schöpft, wenn er Gewicht auf die Zahl der Platonischen Schriften legt, Seneca (ep. 58. 31.), wenn er des Zusammenfallens von Platons Todestags mit seinem Geburtstag, Pausanias, wenn er I.30. des Schwanentraums gedenkt, Plutarch und Apulejus, wenn sie mit Apollodor übereinstimmen, anderer Zeugen gar nicht zu gedenken, die offenbar von einem der genannten Gewährsmänner abhängen [2]). Wir müssen mithin — selbst wenn wir von Speusipp und Klearch absehn [3]) — die Genesis jenes Mythus in eine dem Platon nicht allzu ferne Zeit verlegen, fern genug um jene überhaupt möglich zu machen, doch aber nahe genug um die ganze spätere Ueberlieferung mehrfach zu praeoccupiren. Nach den Tagen des Hermipp und Apollodor

heiteres Alter im 81. Jahre „schreibend" beschliessen. Nach Val. Maxim. VIII. 7. extern. 3. starb er im 82. Jahre, nach unausgesetztem Fleiss, als dessen Beweis die unter seinem Kopf gefundenen Mimen des Sophron gelten. Wenn Ficin in seiner vita Platon 423 geboren werden lässt, wenn er den 7. November als Geburtstag feierte (s. z. B. seinen Eingang zum Convivium), und wenn er von Platon sagt, er sei sine dubio 81 Jahre alt geworden, so ist namentlich dies sine dubio beachtenswerth, als characterisch für den symbolischen Character jener Zahl.

1) Ueber diesen vgl. O. Müller's Dorier ed. 2. 1844. I. p. 333. not. 2.

2) So z. B. Lucian, Augustin, Censorin von Hermipp nach Zeller p. 286. 1. p. 39. 319. Ebenda siehe auch die genaueren Belegstellen. Aus der älteren Litteratur ist noch immer die Untersuchung von Corsin beachtenswerth. Nach seiner Angabe in den Fasti Att. III. 230. verlegt Scaliger Platons Geburt in Ol. 88. 1., Sigonius 89. 2., Menage 87. 2. u. Dodwell 87. 4. Er selbst erweist in seiner Abhandlung de natali die Platonis ejus aetate et in Italiam itineribus in Gorii symbol. litter. Florent. 1749. vol. VI. p. 80—116. den 6. Tharg. de Ol. 87. 3. als Geburtstag. Ich meinerseits verzichte auf die sichere Ausmittelung des Geburtstags, bleibe aber bei den Angaben des Athenaeus V. 217., wornach Platon Ol. 87. 3. geboren, 108. 1. gestorben und somit 82 Jahre geworden ist, desswegen stehn, weil diese am freisten von tendentiösen Nebenbeziehungen zu sein scheinen. Hermodors Autorität gilt mir eben so wenig wie die des Hermipp u. A. Vgl. auch Ueberweg l. l.

3) Es wäre nämlich sehr leicht möglich, dass Diog. L. seine Angabe lediglich aus Anaxilides geschöpft hätte. Ueber diesen vgl. Voss histor. ed. Westerm. p. 384.

darf uns kein Wunder und Zeichen, kein aussergewöhnlicher Vorzug mehr überraschen, den die Verehrer des Platon aus seinem Leben zu erwähnen wissen.

In diese Klasse von Nachrichten gehören nun aber auch diejenigen über die berühmten Reisen des Platon und dass auch in Betreff ihrer der Name des Hermipp eine besondere Rolle spielt, kann uns daher gar nicht überraschen. Sollen diese Reisen doch auch nur dazu dienen, das Ansehn Platonischer Weisheit durch ihre Zurückführung auf die ächten Quellen ausländischer wie griechischer Bildung zu erhöhen. Wir fassen daher diese Nachrichten von vornherein mit einem gewissen Misstrauen in's Auge.

Zuerst seine Reise nach Megara. Allerdings wäre es thöricht darüber zu streiten, ob Platon zu irgend einer Zeit seines Lebens in dem benachbarten und durch politische Verhältnisse doch auch nicht immer von Athen abgesperrten Megara gewesen sei oder nicht. Aber um die innere Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit dieser Eventualität im Allgemeinen handelt es sich hier auch gar nicht, sondern lediglich um die äussere Beglaubigung der bestimmten, auf Hermodor zurückgehnden Nachricht, nach welcher Platon mit den übrigen Philosophen, d. h. mit einigen andern Sokratikern, nach dem Tode des Sokrates, 28 Jahre alt, aus Furcht vor der *ὠμότης* der Tyrannen nach Megara zum Euklid entwichen sein soll und diese Nachricht, so allgemein sie auch anerkannt zu werden pflegt und so viel man auch neuerdings auf sie zu bauen für erlaubt gehalten hat, habe ich schon oben (p. 66. 1.) als eine müssige und jedenfalls für uns nach ihrem thatsächlichen Grunde nicht mehr controllirbare Erfindung aus der im Phaedo und Theaetet vorkommenden Erwähnung der Megarischen Freunde anfechten müssen. Schon zwischen den beiden Stellen, in denen sie bei Diog. L. vorkommt, scheint ein Widerspruch zu bestehn, sofern die eine den Megarischen Aufenthalt des Platon gleich nach erfolgtem Tode des Sokrates die andere erst nach dazwischen erfolgtem Verkehr mit Kratylus und Hermogenes vorauszusetzen scheint. Indessen dieser Widerspruch ist vielleicht nur ein scheinbarer und liesse sich auf mehrfache Weise, jedenfalls aber so ausgleichen, dass er nicht sowol auf Hermodors als auf Diog.

L. Rechnung fiele. Dagegen für zwei andere Irrthümer ist offenbar Hermodor selbst verantwortlich zu machen, wenn er nämlich Platon beim Tode des Sokrates 28 Jahre alt sein lässt, und wenn er von der ὠμότης der Tyrannen redet. Freilich hat Zeller auch diese Bestimmungen noch neuerdings vertheidigt, die chronologische, sofern er sie mit seiner eignen Berechnung in Einklang findet, die andere aber, indem er unter den Tyrannen nicht sowohl die 30 sogenannten, als vielmehr die Ankläger und Verurtheiler des Sokrates bezeichnet glaubt. Indessen ich fürchte, dass Zeller sich dabei durch die Freude an der von ihm zwar nicht zuerst entdeckten [1]), doch aber zuerst verwertheten Aeusserung des Hermodor über die Platonische Ideenlehre hat verführen lassen, wie überhaupt so insonderheit auch rücksichtlich dieser zwei Punkte zu gut von Hermodor zu denken. Jene chronologische Bestimmung ist meines Erachtens nicht richtig, unter den Tyrannen verstehe ich aber (mit C. F. Hermann u. A.) die κατ' ἐξοχήν sogenannten, und glaube damit kein Unrecht zu begehn an einem Schriftsteller, von dem wir, abgesehn von jener einen, allerdings ganz interessanten Notiz, nichts besitzen, was nicht entweder unbedeutend wäre, wie das aus seiner muthmasslichen Schrift περὶ εὐγενείας Angeführte, oder sogar seine fides verdächtigend, wie sein Handel mit den Platonischen Schriften, und die mit den Magiern zusammenhängenden Angaben bei D. L. prooem. 2. und 6. Dazu kommt, dass ausser dem Hermodor und den von ihm wahrscheinlich Abhängigen [2]) weder für Platon noch einen der andern Sokratiker die Berichte etwas von einem megarischen Aufenthalte wissen, ja dass für einige der Bedeutendsten unter ihnen, wie Xenophon, Antisthenes, Aeschines u. A., derselbe höchst unwahrscheinlich oder gradezu unmöglich ist. Möglicherweise hat Hermodor Recht, wenn nach ihm jene Bezie-

[1]) So muss ich wegen Jonsius urtheilen, auf den auch schon Menage p. 426. hinwies.

[2]) Für Platon s. die Stellen aus Libanius und Chrysostomus bei Menage p. 426. 480., für Aristipp ausser D. L. II. 62. und den unächten Episteln der Sokratiker, die sich sehr viel mit den Beziehungen des Megar. Aufenthalts zu schaffen machen, meine Dissert. p. 54. not. 1. Vgl. auch epist. Platon. VII. p. 329.

hungen auf Megara in den Phaedo und Theaetet hinein gekommen sein sollen, weil Platon wirklich dort war. Noch viel wahrscheinlicher ist es aber, dass umgekehrt Hermodor diesen Aufenthalt nur aus jenen einmal vorhandenen Beziehungen geschöpft hat.

Und ganz ähnlich steht es auch weiter nicht nur um den Aufenthalt in Kyrene[1]), sondern, was noch ungleich wichtiger ist, auch um die berühmte Aegyptische Reise. In Betreff der letzteren hat man nämlich auf folgende drei Gesichtspunkte zu achten: auf die Analogie ähnlicher Behauptungen von einem dem Thales, Pythagoras, Demokrit u. A. zugeschriebenen Aufenthalte in Aegypten; auf die entweder ausdrücklichen oder doch jedenfalls unzweifelhaften Aegyptischen Beziehungen, die in Platons Schriften vorkommen; sowie auf die Zahl und Glaubwürdigkeit der Berichterstatter, — die Endentscheidung wird aber am meisten von der Beurtheilung des zweiten Moments abhängen müssen; denn wie die erste Kategorie an sich ziemlich irrelevant wegen der Unzuverlässigkeit jeder Analogie bei so grosser Verschiedenheit der dabei in Frage kommenden äusseren und inneren Verhältnisse ist, so können auch die Schriftsteller an sich keinen Ausschlag geben, desswegen, weil die ältesten schweigen, die späteren aber nie ohne Rücksicht auf jene Platonischen Stellen verfahren haben. Je mehr sich nun aber in die Beurtheilung dieser die ganze Frage concentrirt, desto vorsichtiger muss man dieselbe anstellen. Es handelt sich auch hier um die häkliche Entscheidung, ob der Aegyptische Aufenthalt mit Recht aus dem Platon heraus, oder mit geringerer oder grösserer Willkühr in denselben hinein interpretirt ist. Und da will es mir denn scheinen, als ob zwar keine einzige Stelle die Möglichkeit des Aufenthalts in Aegypten ausschlösse, aber auch eben so wenig eine einzige denselben zu irgend welcher

[1]) Dieser dankt seinen Ursprung der Erwähnung des Theodoros. Als Zeugen treten Quintilian instit. I. 12. 15, Apulejus dogm. Plat. I. 3. (als dessen Quelle Stallbaum den Speusipp ansieht, was aber bereits Zeller p. 296. 2. als unerweislich zurückgewiesen hat), Diog. L. III. 6. (dem vielleicht die älteste Quelle zu Grunde liegt), Prolegom. 4. u. s. w. auf. Aber auch schon über den Zeitpunkt dieser Reise herscht Differenz in den Angaben (s. Zeller p. 301. 2.).

Wahrscheinlichkeit erhebt. Unter diesen Umständen darf dann aber auch weiter bemerkt werden, dass weder aus jener Analogie, noch aus dem Stillschweigen der älteren Schriftsteller ein günstiges Licht hergeleitet werden kann. Erweislich ist der Aegyptische Aufenthalt also keinenfalls, selbst wenn er Thatsache gewesen sein sollte [1]), aber auch wenn er nicht Thatsache gewesen ist, ist es doch in litterarischer Hinsicht nicht ohne Interesse die auf ihn bezüglichen Angaben zu überblicken [2]). Man lernt aus

1) Mit der Frage nach der Aegyptischen Reise des Platon hängen die Angaben über dessen Verkehr mit indischen, persischen (Magiern), babylonischen, assyrischen, thracischen, endlich hebräischen Weisen wenigstens in der Weise genau zusammen, dass zwar, wer den Aegyptischen Aufenthalt des Platon zugiebt, desswegen nicht gerade genöthigt ist, auch jene anderen Beziehungen alle anzuerkennen, anderseits diese aber nicht füglich von Jemand angenommen werden können, der jenen verworfen hat. Darum genügt es für uns auch in Betreff jener anderen Sagen auf das in der nächsten Anmerkung Bemerkte zu verweisen.

2) Eine ziemlich vollständige Materialiensammlung zur Frage wegen der Reisen anderer vorplatonischer Philosophen kann man aus Röths bekannter, ganz und gar auf dieselbe gebauten Geschichte der Philosophie, sowie aus den verschiedenen Monographien von Gladisch über einzelne Philosophen entnehmen. Aber auch nur diese Daten selbst, nicht aber deren Beurtheilung und Verwendung darf man sich von diesen beiden Gelehrten aneignen; zu deren Widerlegung reicht vielmehr dasjenige mehr als vollständig aus, was bereits Ritter I. p. 153, Brandis I. p. 22. 2. kl. Ausgabe p. 17. Zeller I. p. 18 seq. bes. p. 23. und 32. über die wichtige Frage von der ausländischen Herkunft griechischer Cultur vorgetragen haben. Vgl. auch Bunsens Aegypten, ein Werk, das sich mehrfach mit diesem Thema berührt. Die für Platon aus Platon selbst in Frage kommenden Hauptstellen sind Phaedr. p. 274 c., Politik. 264 c. 290 d., Tim. 21 e., Republ. IV. 435., Leges II. 656 d. 657 a. V. 747 c. VII. 799 a. 819 a.

Unter den Berichterstattern aber tritt weder Aristoteles, noch einer der älteren aus den Schulen der drei grossen Meister, weder der erwähnten Komiker einer noch der Verfasser der pseudoplatonischen Briefe (unter denen der siebte eher dagegen als dafür zeugen würde), und überhaupt, so viel ich weiss, kein Früherer als Hermipp auf. Diesem vindicire ich daher auch den Ursprung der Aegyptischen Reise des Platon, gleichviel ob er dieselbe mehr nur in der Form der blossen Vermuthung oder gradezu als dreiste Behauptung geäussert hat (vgl. über ihn Voss, ed. Westermann, p. 138. C. Müller hist. III. p. 35—54, und ausser den bei Diesen angeführten Dähne, Alexand. Religionsph. I. 80. II. 86. 219. Arnold Schäfer im Philolog. 1851 p. 427. Pfund de Isocr. p. 4. und Nauck's Recension von Müller

ihnen doch jedenfalls die Wege und die Abwege kennen, die die platonische Ueberlieferung genommen, die Richtung, die sie

im Philolog. 1850. p. 693.). Auf ihn folgen der Zeit nach Cicero Rep. I. 10. de fin. V. 29. 87 coll. Tuscul. IV. 19. 44., Strabo p. 806. (der auch den Eudoxus als Begleiter erwähnt, vgl. dazu Zeller p. 302. 1.), Diodor I. 96. 98., Plinius nat. hist. XXX. 2. 9., Val. Maxim. VIII. 7. ext. 3., Quintilian Inst. I. 12. 15., Lucan Pharsal. X. 281., Pausan. IV. 32. 4., Diog. Laertius III. 6., Philostrat. vit. Apollon. I. 2. Die Namen des Apulejus de dogm. Plat. I. 3., Plutarch gen. Socr. 7. p. 548., Isis c. 10. p. 354., Numenius Olympiodor u. A. erinnern ausserdem an die principielle Bedeutung, welche dies angebliche Factum aus dem Leben Platons — als Glied innerhalb der sogenannten aurea catena des geschichtlichen Zusammenhangs — für die spätere Philosophie gewann. Diese Bedeutung, habe ich indessen hier ebensowenig weiter zu verfolgen als die Stellung, welche jüdische und christliche Schriftsteller in verschiedenen Zeiten zur Sache eingenommen haben. Nur das Eine sei bemerkt, dass es ungenau ist, wenn man zuweilen Aristoteles oder auch Cicero als ältesten Gewährsmann nennt. Beides hat seine Veranlassung in dem Umstande, dass wir Hermipps Ansicht allerdings erst aus Angaben über Aristobul kennen lernen. Es liegt aber kein genügender Grund vor, in dieser Hinsicht Letzterem zu mistrauen. Vgl. unsern I. Theil p. 303. und unsern dort angeführten Aufsatz. Ritter II. 164. Brandis II. 141. Hermann p. 51 seq., bes. not. 100 und 110—126. Michelis p. 10. 52. II. 32. 2. Zeller II. p. 296. 2. 279. 2. 302. 1. und 2. 303. III. ed. 1. p. 574. Eng zusammenhängend mit der Frage nach der Aegyptischen Reise ist auch diejenige in Betreff der nach Grossgriechenland und Sicilien, an den Syracusanischen Hof und zu den pythagoreischen Philosophen, wennschon dieser Zusammenhang weniger auf der Gleichartigkeit der Sache als der Berichterstatter beruht. Denn allerdings in jener ersten Rücksicht muss zugegeben werden, dass eine oder gar mehrere Reisen des Platon nach jenen Gegenden hin nicht nur im Allgemeinen ungleich wahrscheinlicher sind als die Aegyptische Expedition, sondern auch in den bekannten Stellen der Republik (VIII. Schluss und Anfang IX. mit Beziehung auf den ältern Dionys, allgemeiner und entfernter I. 347 c. VII. 519 c. V. 473 c.) und der Gesetze (IV. 709 e.) ungleich stärkeren Anhalt finden. Dessen ungeachtet ist es immer ein bedenkliches Symptom, dass, abgesehn von den pseudoplatonischen Briefen, deren Zeitalter ein sehr ungewisses ist, Hermipp auch hier wiederum eine der ältesten Autoritäten ist, und dass alle Späteren sehr füglich — sei's in mittelbarer, sei's in unmittelbarer Weise — von seinem Vorgange abhängen können, oder sonst doch, wie etwa Hegesander, selbst nicht in dem Ruhme einer besseren fides stehn. Dazu hängt die sicilische Reise bei Hermipp mit der wunderlichen Geschichte von Platons Besitz des Philolaischen Buches zusammen, die ihrerseits aus einer vielleicht ganz grundlosen, möglicherweise sogar auf eine

eingeschlagen und die Stärke oder Schwäche an thatsächlichem Fond, die sie besessen hat. Das aber ist nicht bloss wegen

ganz andre Pointe zu beziehenden Aeusserung des Timon entsprungen sein kann, und die jedenfalls von den Späteren zu verschieden zählt wird, um Vertrauen finden zu können. Timon's eigne Worte scheinen nämlich hauptsächlich nur den Vorwurf der Verschwendung und erst nebenbei den des Plagiats, noch dazu ohne ausdrückliche Beziehung auf Philolaus enthalten zu haben (Gellius III. 17 und dazu die Ausleger). Mit Letzterer und zugleich mit Angabe des Preises von 40 alexandrinischen Minen erzählt ein von Hermipp erwähnter συγγραφεύς den Kauf, als auf der Reise zum Dionys bei den Verwandten des Philolaus vor sich gehnd (D. L. VIII. 85.) Andere lassen entweder den Dionys oder Dio in irgend einer Weise vermittelnd in diesen Kauf eintreten, — nur Cicero (de rep. I. 10) äussert sich unbestimmter über Art und Preis des Erwerbs — und treten damit nicht nur aus der Unbestimmtheit, sondern auch aus der vorherschenden Pointe des Timon heraus, wobei sie sich auch noch mehrfach einander widersprechen.

Diese Nachrichten scheinen mir daher nicht einmal das sicher zu verbürgen, dass Platon Philolaus Buch gekannt und besessen habe, wiewohl Beides an sich wahrscheinlich ist (s. d. Nähere bei Zeller 300. 1.). Wie viel weniger vermögen sie daher der italischen Reise zur Beglaubigung zu dienen. Und welches war denn überhaupt das Motiv der letzteren? Hegesander (Athen. XI. 507 b.) giebt als solches die Kenntniss der ῥύακες an, während Andre auf die syrakusischen, noch Andre auf die pythagoreischen Beziehungen, und auch dies wiederum in verschiedner Weise den Hauptaccent legen. Kurz: so wahrscheinlich auch die italischen Reisen aus allgemeinen Gründen, unter Erwägung der Platonischen Stellen und der Berührungspunkte zwischen Platonischer und Pythagoreischer Philosophie sein mögen: ihre äussere Beglaubigung ist nicht besser als die der Aegyptischen Reise und ich halte es daher für verlorne Arbeit, die Details derselben in Ordnung bringen zu wollen. Vgl. als die Nächsten nach Hermipp und Hegesander: Satyrus (D. L. III. 9. VIII. 15.) Cicero de orat. III. 34. 139. Rep. I. 10. Senect. 12. 4. 1. fin. V. 29. 87. Cornelius Nepos X. 2. Dio 3. Diodor XV. 7. Val. Maxim. VIII. 7. ext. 3. Seneca ep. 47. 12. Plin. Nat. hist. VII. 30. Plutarch Dio. 13, 4, 5, 10, 14, 16, 17. Aristid. 1. exil. 10. p. 603. tranq. anim. 12. p. 741 c. princip. ph. 4. 6. p. 779. adulat. et amic. 7. p. 52; 26. p. 67. Phavorin. (D. L. III. 19. VI. 25.) Apulej. dogm. Pl. 4. Aelian var. hist. 14. 18. III. 17. 19. Aristides orat. XLVI. de quatuor Tom. II. 301. Dind. Lucian paras. 34. Philostr. Apoll. I. 35. Onetor. (D. L. III. 9.) Diog. Laert. III. 18. 34. IV. 3. 11. VI. 21. 23. 25. Olympiod. 4. 5. Jamblich. vita Pyth. 199. Lactant. inst. III. 25. 15. Maxim. Tyr. diss. XXI. 9. Suidas. v. Heraklides. Tzetzes Chil. X. 995. 790. 999. XI. 37. Stobaeus Floril. XIII. 36 (vgl. Zeller 310. 3.) Vgl. auch meine Dissertation über Aristipp wegen der Anekdoten, die Platons italischen Aufenthalt voraussetzen.

der panegyrischen Tendenz [1]) von Bedeutung, mit der wir uns bisher beschäftigt haben, sondern auch wegen der beiden andern, von denen ich oben erwähnte, dass sie jene Ueberlieferung gleichfalls durchziehn.

Denn auch schon das bisher Erörterte kann man nicht nach allen seinen Richtungen hin verfolgen, ohne dabei zugleich auf satyrische Momente und auf Aeusserungen des mikrologischen Geistes zu stossen. Treten jene doch nicht selten als Parodie, diese als Mittel zum Zwecke des Panegyrischen wie des Parodischen auf. So mochten seine Verehrer — sehr wenig in seinem Sinne handelnd — sich seiner alten Attischen Abkunft freuen: seine Gegner scheinen ihn desswegen auf Aegina geboren werden zu lassen, um ihm seine Attische Geburt ein klein wenig zu verkümmern. Jenen galt er bald als reich, bald als arm — aber in jedem Falle priesen sie seine Stellung und sein Verhalten: diese machen einen Verschwender aus ihm. Jene gedenken seiner Kriegsdienste als Beweis seiner Männlichkeit: diese lassen ihn aus Noth Söldnerdienste nehmen. Den Einen heisst er um seiner breiten Brust, den Andern um seiner breiten Rede willen Platon. Die Einen geben ihm die verschiedenartigsten Lehrer und Bildungsmittel, um damit seine Weisheit zu heben, die Anderen thun Aehnliches, um damit diese ihrer Originalität zu entkleiden. Schwanenträume feiern seine erste Begegnung mit Sokrates: aus dem Schwan wird eine Krähe, und Sokrates muss den Kopf schütteln über das Bild, das sein Schüler von ihm entwirft. Bei dessen Tode lassen ihn die Einen krank werden vor Schmerz, die Andern tadeln seine bei dieser Gelegenheit gezeigte eitle Anmassung. Es ist Thatsache, dass Platon unter denen war, die sich als Bürgen für ihren Lehrer anbieten durften: ein Justus von Tiberias kann nicht umhin, ihn bei dieser Gelegenheit einen kläglichen Versuch der Vertheidigung machen zu lassen — der gewiss nie existirt hat. Bei Gelegenheit seiner Reisen bewundern die Einen seinen Wissenstrieb, die

[1]) Weitere Proben derselben liegen in dem weiter unten im Texte Gesagten. Die Belege dafür aber ergeben sich Jedem leicht, der nur entweder den Diogenes Laertius, oder auch eine neuere Darstellung des Platonischen Lebens wie die von Zeller in die Hand nimmt.

Andern geben denselben gewöhnlichere, ja gemeine Motive. Hier ist seine Freundschaft zu Dio und die Achtung, in der er bei den Machthabern gestanden haben soll, ein Lieblingsthema: dort spöttelt man seines unklugen Benehmens und macht ihn wohl gar zu einem zweideutigen Character. Dem Andrang zu seiner Schule wird der enttäuschende Eindruck seiner Vorträge gegenübergestellt, und die Züge treuer Freundschaft und uneigennütziger Lehrerweisheit wägt man auf durch Beweise kleinlicher Gesinnung, die er gegeben haben soll. Ist er ernst, so nennt man ihn finster; scherzt er, so dichtet man ihm einen ausgelassenen Sinn an u. s. w. Kurz, von der Parteien Gunst und Hass verwirrt, schwankt sein Characterbild in der Geschichte, und es mag in den meisten Fällen schwer zu entscheiden sein, auf welcher Seite dabei die Initiative und auf welcher die Reaction dagegen vorauszusetzen ist, aber in Beziehung auf einander haben diese beiden Ströme der Ueberlieferung ohne Frage gestanden, und beide unterliegen daher auch hinsichtlich ihrer äusseren Beglaubigung der gleichen Verdammniss, wenn schon gewiss der panegyrischen an innerer Wahrheit noch immer mehr zukömmt als der satyrischen. Im Einzelnen hat man diese Situation auch schon oft genug gefühlt und in Anschlag gebracht: aber dieselbe in ihrer ganzen Allgemeinheit verbirgt man sich doch in der Regel wahrscheinlich aus dem in mehr als einem Sinne menschlichen Grunde, weil man sich nicht eingestehen will, dass wir wenig oder nichts Authentisches über Leben und Persönlichkeit des Platon wissen. Und doch scheint mir aus allem bisher Entwickelten völlig evident zu sein, dass auch schon unter den Aeltesten der uns zugänglichen Berichterstatter die Mehrzahl kaum eine andere Quelle für ihre biographischen Nachrichten besessen hat, als die auch uns gegenwärtig noch zu Gebote steht, die Conjectur nämlich aus den Platonischen Schriften selbst. Wie wenig ergiebig und klar diese aber ist, habe ich schon früher (Theil I. §. 3.) auszusprechen Veranlassung gehabt.

Indessen unsere Ueberlieferung wäre vielleicht auch unter allen diesen Umständen doch noch nicht zu der kläglichen Gestalt herabgesunken, in welcher ich sie gegenwärtig erblicke, wenn nicht ausser den genannten Elementen noch jenes dritte,

als Mikrologie bezeichnete hinzugetreten wäre. Denn wäre es nicht wirklich sehr wohl denkbar, dass manche von den Aeusserungen, die auf beiden Seiten gefallen sind, von ihren Urhebern noch gar nicht so ganz trocken und eigentlich gemeint gewesen wären, und erst an zweiter und dritter Stelle der Fortpflanzung die gegenwärtige Physiognomie empfangen hätten? Wer zuerst Platon einen Sohn des Apollon nannte, und jene prophetischen Bienen auf seine Lippen versetzte: mochte damit immerhin nur eine elegante Redewendung gebraucht zu haben meinen. Aber ein Zuhörer, der weniger geschmackvoll und einsichtig war als er, hielt ihn beim Worte und rief: Mysterium! wo keins war. Und ebenso, wer zuerst den Schwan in eine Krähe verwandelte, oder auch sonst aus dem syrakusischen Hof- und dem athenischen Schulklatsch Piquantes berichtete: mochte ganz wohl wissen, wie wenig Grund alle diese Angaben hatten; es war eben nur ein Einfall, eine Anekdote, die er in Umlauf setzte, um an der überschwänglichen Platonverehrung gewisser Kreise sein Müthchen zu kühlen, aber ein schreibseliger Sammler notirte sich auch dies als Thatsache, die Spätere dann mit vollem Ernste entweder vertheidigten oder auch bestritten. Oder hätten wir nicht auch zu dieser Voraussetzung ein Recht, Angesichts der mancherlei Züge pedantischer Beschränktheit, die sich allein aus Diogenes Laertius zusammentragen lassen? — Wahrlich! nach all diesem wird man sich denn doch wohl von dem Wahne trennen müssen, als besässen wir wirklich eine Biographie des Platon, und nicht vielmehr nur einen biographischen Mythus, der in geschichtlicher Hinsicht genau so viel und so wenig bedeutet, als irgend ein an den Namen eines grossen Mannes sich anschliessender Sagenkreis [1]).

Und damit ist denn auch demjenigen schon nicht unwesentlich praejudicirt, was wir jetzt weiter über die literarische Tradition des Platonismus beizubringen haben. Allerdings ist es sowohl nach einzelnen Spuren, die sich von der Be-

[1]) Unter diesem Gesichtspunkt hat es auch grosses Interesse, die Platonischen Lebensnachrichten z. B. mit denen eines Dante und Shakespeare zu vergleichen, um von antiken Parallelen dieser Art gar nicht einmal zu reden. So verschieden auch die Verhältnisse und Voraussetzungen sind: hier wie da ist der Mythus doch auf ganz ähnliche Wege und Abwege gerathen.

nutzung Platonischer Schriften während der letzten Jahrhunderte vor der christlichen Zeitrechnung nachweisen lassen, als auch namentlich nach den allgemeinen Betrachtungen, zu denen der Inhalt des zunächst voraufgehnden, sowie der zunächst nachfolgenden Paragraphen Veranlassung giebt, höchst wahrscheinlich, dass alle von uns als ächt vorausgesetzten Schriften des Platon bald eine ziemliche Verbreitung gefunden haben. Auch lässt sich überhaupt der Vorwurf nicht mit Grund erheben, dass man die ächten Urkunden des Platonismus nicht treu genug gehütet, und nicht vollständig genug überliefert hätte; wohl aber, — und grade um so mehr, je mehr man in ihnen also ein sicheres Maass besass, — erhebt sich von anderer Seite her der doppelte Vorwurf, dass man von dem Aechten nicht sorgsam genug das Unächte auszuschliessen, und dass man jenes überhaupt nicht unter fruchtbaren und richtigen Gesichtspunkten zu behandeln, anzuordnen und auszulegen verstanden hat. Man verlor nicht grade etwas von den Platonischen Schätzen: aber man vergrub doch deren Licht unter der Decke des nicht zu ihnen Gehörigen: das ist die kurze Summe aller litterarischen Bestrebungen, die den Platonischen Schriften in den ersten Jahrhunderten nach ihrem Erscheinen zugewandt worden.

Zuerst [1]) begegnen uns Sammlungs- und Anordnungsversuche, unter denen der des Aristophanes von Byzanz der älteste ist. Dieser lief darauf hinaus, innerhalb der Gesammtmasse der Platonischen Schriften einzelne kleinere Gruppen, 5 Trilogien nämlich, zusammenszustellen. Trilogien waren die gewöhnliche Form, in welcher alte Dramen auf einander bezogen wurden. Aeusserlich angesehn lag der Gedanke daher

[1]) Denn was uns sonst hier und da von einzelnen Umständen erzählt wird, die die Veröffentlichung und erste Verbreitung der Platonischen Schriften begleitet haben sollen, ruht zu wenig auf sicherer Ueberlieferung statt auf willkürlicher Vermuthung, um uns hier länger aufhalten zu dürfen. Selbst das sprichwörtlich bekannte λόγοισιν Ἑρμώδορος ἐμπορεύεται, dessen Sinn zur Genüge aus Cicero ad Att. XIII. 21. (placetne tibi edere injussu meo) hervorgeht, gehört vielleicht noch in diese Kategorie. (Vgl. darüber oben p. 66. 1. 151. 1. und ausser den dort bezeichneten Ausführungen von Zeller Jonsius p. 49., Vossius p. 450., Hermann's System p. 98. p. 358 not. 18., Suidas s. v. Ἑρμ. ed. Bernhardy II. a. 601.

auch gar nicht so fern, diese Combinationsart auch auf die „prosaischen Dramen" des Platon auszudehnen.[1]) Innerlich litt dies Princip indessen schon desswegen und von vornherein an einem Gebrechen, weil es ohne Rücksicht auf die durch ihren philosophischen Inhalt herbeigeführte besondere Modalität grade dieser prosaischen Dramen erfasst wurde, und so kann es uns daher auch gar nicht überraschen, dass die Ausführung dieses Princips mehrfach an den bedenklichsten Klippen scheiterte. Namentlich hat Aristophanes sich als unfähig gezeigt, wie völlig Fremdartiges von dem platonischen Schriftcomplex fern zu halten [2]), so auch das wirklich Zusammengehörige in ihm vollständig zu verbinden. Seine Anordnung verläugnet zwar nicht ganz einen überlegten Plan — wie wohl von einigen Seiten her behauptet worden ist[3]): aber sehr wenig entspricht

1) Man vergl. zu allem Nachfolgenden das in unserm I. Theil über allem das Dramatische an Platons Schriften Bemerkte.

2) Und doch mag F. A. Wolf nicht Unrecht haben, wenn er in seinen Prolegomenis p. CCXVIII. bemerkt: majore diligentia primus inquisivit, quid genuinum aut spurium esset in monumentis priorum temporum. Vgl. auch eben da p. CCXIX. und CCXX., wo die Rede ist von den „Klassikern", in deren Zahl Aristophanes den Platon aufnahm, und deren Recension er veranstaltete.

3) Schleiermachers zu ungünstiges Urtheil über diesen Punkt ist praeoccupirt durch dessen Zusammenhang mit seiner eignen Grundidee (vgl. Einleit. zum I. B.). Aber auch Hermann spricht dem Aristophanes jegliche „Kritik und Einsicht in das Wesen seiner Aufgabe" ab. (System p. 358. not. 19. coll. de Thrasyllo p. 13.) Noch stärker äussert sich Arnold System p. 39. Nach Suckow p. 165 gehört die bei Diog. L. mitgetheilte Anordnung gar nicht dem Aristophanes, sondern andern Ἔνιοι, und Jener soll uns des Letzteren Anordnung aus Vorliebe für den Thrasyll ebenso absichtlich verschweigen wie diese, die Suckow ein folgewidriges und zweckloses Verfahren nennt, und die auch D. L. selbst durch das ἕλκουσι getadelt haben soll, absichtlich mittheilen. Diese Meinung ist indessen ebenso willkürlich und unhaltbar als die von Munk (natürl. Ordnung p. 3. 397. 422.), der nur dann in dem Mitgetheilten Sinn findet, wenn ihm die Zeitfolge der Abfassung als zu Grunde gelegt vorausgesetzt wird. Nicht einmal „räthselhaft" möchte ich die Aristophanische Anordnung mit Brandis (kl. Ausgabe p. 273. coll. gr. Ausgabe p. 156.) nennen. Treffender scheint mir Ueberweg zu urtheilen (Unters. p. 209.).

dieser Plan doch der urkundlichen Gestalt der Platonischen Schriften selbst [1]).

[1]) Nach der ganzen Schreibart des D. L. hat man dessen Worte (III. 61.) Ἔνιοι, ὧν ἐστι καὶ Ἀριστοφάνης auf den Grammatiker nicht nur mit, sondern ausschliesslich zu beziehn, und jede andere Auslegung ist ebenso willkürlich wie irgend welche Textänderung. Diese Worte gehn aber, wie es scheint, nicht sowol eine eigentliche Recension des Aristophanes, als vielmehr dessen Commentar zu den πίνακες des Kallimachus an. (Nauck Arist. Byz. fragm. Hal. 1848. p. 247. 250. unter Zustimmung von C. F. Hermann de Thrasyllo p. 13. not. 84. Anders dagegen z. B. F. A. Wolf s. die vorletzte Note). Dies vorausgesetzt, frägt es sich nach der — erreichten oder beabsichtigten — Vollständigkeit und Methode des Ganzen, sowie nach der Aechtheit der einzelnen Glieder. Ueber letztere siehe weiter unten. Die Vollständigkeit aber scheint nach den Schlussworten: τὰ δὲ ἄλλα καθ' ἓν καὶ ἀτάκτως von Aristophanes eben so wenig angestrebt zu sein, als wie sie wirklich vorhanden ist. Von den 28 von uns für ächt gehaltenen Dialogen sind ja nur 12 in seine Trilogien aufgenommen, und unter den in diesen fehlenden befinden sich so wichtige Werke, wie der Gorgias, Philebus und Parmenides. Dies wirft dann aber auch weiter auf den zu Grunde gelegten Plan ein entscheidendes Licht. Es scheint darnach gar nicht die Absicht des Aristophanes gewesen zu sein, vollständige Bestimmungen und in einem allzu massgeblichen Sinne zu treffen. Er wollte vielleicht nur eine Meinung darüber äussern, in welcher Reihenfolge die Hauptschriften zweckmässig gelesen werden könnten: ohne dass er es für nöthig angesehn, sich bei der Ausführung dieses Gedankens sei es von allzu grosser philologischer Exactheit, sei es etwa von einem aus der Sache selbst geschöpften philosophischen Interesse leiten zu lassen. So stellte er die einzelnen Trilogien nach ein Paar flüchtig aufgefassten Andeutungen des Platon zusammen, und das Ganze vorwiegend in der Richtung vom Theoretischen zum Practischen, vom Sachlichen zum Persönlichen. Dies Letztere ist interessant, sofern es zeigt, dass Aristophanes nicht innerhalb der später immer mächtiger werdenden Tendenz stand, dem unmittelbar practischen Bedürfniss vor dem Theoretischen und dem ins Wunderbare gezogenen Persönlichen vor dem Sachlichen den Vorzug zu geben. In ersterer Beziehung aber kann man eine Reihe von einzelnen Fehlern anerkennen, ohne doch daraus so harte Folgerungen zu ziehn, wie die in der vorigen Anmerkung berührten Urtheile sind. Die erste Trilogie umfasst die Republik, den Timaeus und Kritias: — kein übler Anfang, sofern der Leser dadurch sofort mitten in die Fülle der ausgebildeten Platonischen Gedanken versetzt wird. Aber um die urkundliche Begründung dieser Trilogie steht es doch nur schwach. Für sie spricht Platon's Autorität, sofern Dieser jene drei ausdrücklich zusammengefügt hat: gegen sie, sofern ihnen als viertes Glied noch der Hermokrates sich anschliessen sollte. Aehnlich steht es um die zweite Trilogie, die den Sophisten, Politikus und Kra-

Nach den Trilogien des Aristophanes sind die Tetralogien des Derkyllides und Thrasyll [1]) zu erwähnen. Aber auch diese beide Männern flössen uns nach den allerdings nicht allzu reichen Nachrichten, die wir über sie besitzen, keine allzu hohe Meinung von ihren Platonischen Verdiensten ein. Eine eigentliche Textes-Recension oder Edition ist bei ihnen Beiden eben so wenig wahrscheinlich zu machen, als beim Aristophanes [2]), ihr sonstiges Raisonnement aber hat höchstens die Bedeutung, dass es uns überleitet aus der grammatisch unbefan-

tylus umfasst: den beiden ersten sollte sich auch hier ein fehlendes Glied, der Philosoph, anschliessen, seine Ersetzung durch den Kratylus ist dem Platon gegenüber aber eben so willkürlich als die Ignorirung der den beiden ersten von Platon gegebenen Beziehungen zum Theaetet. Abgesehn von der Rücksicht auf Platons Anweisungen ist es indessen an sich nicht so unrichtig, den Kratylus in jene Reihe, und noch weniger, den Theaetet dem Euthyphron und der Apologie voran zu stellen. Denn dies Letztere bildet nun weiter den Inhalt der vierten Trilogie, und gründet sich auf den Umstand, dass Sokrates am Ende des Theaetet die Absicht äussert, sich in der Stoa basilike der Anklage zu stellen, während er im Euthyphron auf dem Wege dahin, in der Apologie aber dort angelangt ist. Die dritte umfasst die Gesetze Minos und Epinomis, somit also auch, ebenso wie die fünfte (Kriton, Phaedon, Briefe, d. h. etwa Gefängniss, Tod und Nachlass) unzweifelhaft Unächtes. Dieser den beiden letzgenannten Trilogien gemeinsame Umstand, sowie die Zwischenschiebung des Minos zwischen Gesetze und Epinomis bei der dritten, und das Verschwinden des dramatischen Moments bei dem letzten Gliede der fünften Trilogie lassen diese wohl als die unvollkommensten erscheinen. Uebrigens sieht man wohl bei Allen, wie Aristophanes zwar gewisse Fingerzeige des Platon zu Grunde legte, ohne sich aber bei der Ausführung ihnen allzu strenge zu unterwerfen. Es lassen sich daher auch wohl noch geschicktere Zusammenstellungen denken als die seinige, selbst unter dem trilogischen Gesichtspunkt, nur dass ich auch die seinige nicht ganz ungeschickt nennen möchte.

[1]) Vergl. C. F. Hermann de Thrasyllo grammatico et mathematico. Göttinger index. 1852/3. (System p. 358. not. 21—26.) Suckow p. 167. Ueberweg Unters. p. 195. Mullach fragmenta philosoph. Graec. p. 337. Er lebte von etwa 40 a. Chr. bis 36 p. Chr. Wegen Derkyllides aber verweist C. F. Hermann (System p. 560. 21. de Thras. p. 13. not. 77.) auf Jonsius I. 10. p. 49. Fabric. bibl. Gr. III. p. 198. Osann ad Cic. de rep. p. 413. Martin ad Theon. p. 72—74. Zeller de Hermod. p. 22. nennt ihn Tiberio Caesari, ut videtur aequalis.

[2]) Der Versuch, eine solche für Thrasyll aus D. L. III. 56. herzuleiten, ist mehr als gewaltsam zu nennen (Hermann not. 82.)

generen Behandlungsart des Aristophanes zu der philosophisch tendentiösen der späteren Zeiten. Dies zeigt sich sofort an dem Einzigen, was wir über Derkyllides beizubringen verpflichtet sind. Denn wenn uns derselbe (bei Albin. Isag. c. 6.) als Vertreter der Ansicht genannt wird, dass man Platon's Lecture mit der aus dem Euthyphron, der Apologie, dem Kriton und dem Phaedon bestehnden „Tetralogie" zu beginnen habe: so ist diese Notiz an sich ziemlich irrelevant, und gewinnt erst dann einiges Interesse, wenn wir diesen Rath und seinen Urheber mit einigen anderen Namen der Platonischen Litteratur, dem des Hermodor, Aristophanes und Thrasyll combiniren [1]). Vom Hermodor nämlich stammte, wie wir gelegentlich erfahren, eine die Platonische Materie betreffende Bemerkung her, als deren Vermittler an Porphyrius und Simplicius uns Derkyllides entgegentritt (Scholien z. Aristot. ed. Brandis p. 344) und so ist es denn auch überhaupt wahrscheinlich, dass grade durch ihn sich manches aus den Tendenzen der frühsten Platoniker auf die Neuplatoniker übertrug. Zu diesen Tendenzen gehörte unter anderm auch die nachdrückliche Theilnahme für Person und Schicksal des Sokrates und die hervortretende Rücksicht auf Diesen ist grade einer von den characteristischen Unterschieden des Derkyllides im Vergleich mit Aristophanes. Sobald diese Rücksicht hervortrat, fanden sich die genannten Dialoge ganz von selbst zu einer gewissen in sich geschlossenen, vor allen übrigen ausgezeichneten Einheit zusammen, während dagegen der Aristophanische Anfang mit der Republik u. s. w. näher zu liegen scheinen mochte, so lange man sich rein sachgemäss auf den Inhalt wandte. Damit war denn aber auch

[1]) Eine vierte Beziehung auf Varro, wäre nicht minder interessant, wenn anders dieselbe überhaupt existirte. De ling. Lat. VII. 2. p. 323. ed. Spengel heisst es nämlich im Hinblick auf Phaedo p. 113 angeblich „Plato in quarto (IV.) de fluminibus", wodurch wir also noch von einer früheren Tetralogieneintheilung zu erfahren scheinen, zu der dann auch Derkyll. wohl in irgend einer Beziehung stände, zumal wenn dieselbe als eine ziemlich verbreitete angesehn werden könnte (vgl. Victor. var. lect. XVIII. 2. p. 461. und Mullach Democrit. p. 97., die Hermann not. 76—80. coll. System not. 21. 25. bestreitet). Indessen diese ganze Combination zerfällt durch die höchst wahrscheinliche Lesart: Plato in quatuor fluminibus.

weiter dem Derkyllides seine zweite Unterscheidung vom Aristophanes, die Substitution der Trilogien durch Tetralogien sehr nahe gelegt. Vier Dialoge waren es, die, wie keine andren mehr, das persönliche Schicksal des Sokrates betrafen: und es brauchte Derkyllides ausserdem gar nicht einmal noch erst die Einsicht von der Unangemessenheit zu gewinnen, die die Aristophanische Trilogieneintheilung sowohl gegenüber den von Platon selbst verknüpften, als auch gegenüber dem Rest der Dialoge drückte, um schon so zu seinem angeführten Rath über den zweckmässigsten Beginn der Platonischen Lecture zu gelangen. Ob seine Platonische Leistung aber auch noch darüber (und etwa über gelegentliche Erörterung platonischer Gegenstände, soweit dazu die Mathematik Veranlassung bot) [1]) hinaus reichte, ob dieselbe sich insonderheit auf eine Durchführung der Tetralogien bei allen Dialogen erstreckte, das können wir gegenwärtig leider nicht mehr entscheiden, wiewohl diese Entscheidung allerdings nicht unwichtig wäre wegen des Derkyllides Verhältniss zum Thrasyll. Denn um nun endlich auch auf Diesen einzugehn, was bliebe am Ende dem Thrasyll, wenn Derkyllides seinen Tetralogien nicht nur in der Idee [2]), sondern

1) Vgl. Procl. ad Tim. mit Rücksicht auf Republik X. (den Armenie Er, die Spindel der Adrasteia.)

2) Nach Hermanns Vermuthung blieb Derkyllides bei jener einzigen Tetralogie stehn und die Ausdehnung auf alle Schriften des Platon wie auch des Demokrit gehört erst dem Thrasyll an. Dazu fügt sich indessen nicht gut, dass Hermann den Thrasyll sich erst mit Demokrit und dann mit Platon beschäftigen lässt (p. 8. 13. 16.), während mir umgekehrt die Uebertragung des Tetralogiengedanken von Platon auf Demokrit das Wahrscheinlichere zu sein scheint. Thrasyll war zunächst Grammatiker, aber als solcher kam er auch, wie zur Mathematik, Musik, Astronomie und Astrologie einerseits, so zur Lecture der Philosophen anderseits. Ueber seine Erörterungen der ersteren Art mit Rücksicht auf Republik X. p. 617 b. siehe Hermann p. 9., der zugleich p. 5. not. 19. auf seine Unterscheidung von dem älteren Phliasier Thrasyll dringt, wiewohl auch Dieser mit den von Platon in der Republik geäusserten musikalischen Ansichten übereinstimmte. Unter den Philosophen aber bewunderte Thrasyll den Pythagoras, Demokrit und Platon am meisten, deren Gemeinsames offenbar in der Mathematik und dem, was sich damals an diese anschloss, liegt. Platon besonders bot Anknüpfungspunkte genug für seinen symbol- und wundersüchtigen Geist. Uebrigens lässt sich kaum etwas Genaues über Thrasylls Bildungsgang sagen, daher denn auch kein

auch schon in der Durchführung den Ruhm der Originalität vorweggenommen hätte. Höchstens die bestimmte Art dieser Durchführung [1]), die ich zwar nicht gradezu eine sinnlose und

Gewicht auf etwaige Abweichungen über diesen Punkt zu legen ist, wie wenn z. B. der Scholiast zum Juvenal VI. 576. p. 270. sagt: multarum artium scientiam professus, postremo se dedit Platonicae et deinde mathesi (d. i. auch der Astrologie) in qua praecipue viguit apud Tiberium.

[1]) Thrasyll's Tetralogien sind: 1. Euthyphron, Apologie, Krito, Phaedon. 2. Kratylus, Theaetet, Sophist, Politikus; 3. Parmenide, Philebus, Convivium, Phaedrus; 4. die beiden Alcibiades, Hipparch, Anterasten; 5. Theages, Charmides, Laches, Lysis; 6. Euthydem, Protagoras, Gorgias, Meno; 7. Hippias maj. et min, Ion., Menexenus; 8. Kleitophon, Republik, Timaeus, Kritias; 9. Minos, Gesetze, Epinomis, Episteln. Zu tadeln an ihnen sind vor allem die vielen unächten Bestandtheile, deren Vorkommen gleich befremdlich ist, mag man annehmen, dass Thrasyll ihre Unächtheit, sei's bei allen, sei's bei einzelnen erkannt, oder auch, dass er sie durchgehnds verkannt habe. In dem ersteren Falle, der aber trotz des D. L. IX. 37. über die Anterasten Bemerkten, wegen D. L. III. 57. und der unten noch näher zu berührenden Zahlenspielerei der unwahrscheinlichere ist (vgl. Hermann not. 101., Ueberweg p. 195), würde unser Vorwurf sich mehr gegen das ganze Princip der Anordnung, in dem andern gegen die einzelnen Glieder zu richten haben, immer aber hätte Thrasyll die eignen Absichten des urkundlichen Platon wenig in Acht genommen. Dies Letztere trifft ihn dann aber auch weiter, insofern er bei seiner Anordnung rein die äussere Form ohne besondere Rücksicht auf den philosophischen Inhalt vorwalten liess. Wollte er sich indessen auf diese Art emancipiren, wie er es einmal gethan hat, warum gab er dann der dramatischen Analogie nicht mehr Consequenz, etwa in der Weise, wie die von Hermann not. 96 bestrittenen Petitus und Welcker dies gewünscht haben. Inhaltlich herrscht weder in noch zwischen den einzelnen Tetralogien ein gutes Gesetz des Fortschritts: und auch das Tetralogische reducirt sich bei ihm doch vollständig auf das blosse Vorhandensein der Vierzahl (Hermann not. 97 u. 98). Schwerlich verdient Thrasyll daher auch nur die Achtung, die ihm neuerdings C. F. Hermann erwiesen hat, indem er auf Thrasylls Uebereinstimmung mit den inhaltlichen Beziehungen (p. 17) mit dem Geiste des Alterthums überhaupt, sowie auch mit den chronologischen Verhältnissen (p. 18) Gewicht legt. Und doch kann Hermann selbst nicht umhin, Thrasylls Verfahren als eine mira sane ratio zu bezeichnen, quaque hodie vix quemquam usurum esse, certum est (p. 18), wie er auch sehr treffend äussert, dass als Hauptinteresse den Thrasyll die mystische Tendenz geleitet habe, (wie für Platon's Leben 81 Jahre, so) für die Schriften die vollkommne Zahl 36 herauszubringen. (Vgl. die not. 108 angeführten Stellen aus Plutarch und Nicomachus, sowie Suckow p. 174 und Ueberweg p. 195, der auch in den, nach anderer Rechnung herauskommenden 56 .ein Geheim-

willkürliche nennen möchte, die doch aber immer so viele Fehler, zumal den völliger Akrisie gegenüber dem Unächten, besitzt, dass ich sie doch auch nicht sonderlich zu bewundern vermag. Höchstens das Verdienst, den von Platon herstammenden Namen der Dialoge *ἀπὸ τοῦ ὀνόματος* andere *ἀπὸ τοῦ πράγματος* beigefügt zu haben, von welchen letzteren wir indessen gar nicht einmal sicher wissen, ob dieselben auch wirklich den Thrasyll zum Urheber hatten [1]). Höchstens jene *εἰςαγωγή* über Leben und Lehre des Platon, aus der die kleinen auf uns gekommenen Proben uns aber den Verlust des Ganzen nicht sonderlich empfindlich machen. Alles dies reicht, in der That, nicht aus, um dem Thrasyllus in unseren Augen auch nur diejenige Bedeutung zu verleihen, die ihm doch noch z. B. C. F. Hermann zu vindiciren bemüht ist. Als Günstling des Tiber ist er vielleicht keine ganz uninteressante Erscheinung, sofern er bei diesem Tyrannen die Rolle eines Hofpropheten und zugleich die eines Hofgrammatikers besass, und in dieser seltsamen Doppelstellung hier und da für das Interesse der Menschheit wirkte: aber auf besondere wissenschaftliche Achtung kann er desswegen ebensowenig Achtung erheben, als wegen seiner Platonischen Studien.

So ungenügend hiernach die Anordnungen sind, die das Alterthum mit den Platonischen Schriften vorgenommen hat [2]),

niss erblickt.) Darnach geht Mullachs hartes Urtheil wohl schwerlich allzuviel über das richtige Maass hinaus, wenn er sagt: hominem nulla re minus quam critica facultate valuisse existimem (ad Democriti fragm. p. 100). Und doch ist die Thrasylleische Anordnung nicht selten von Handschriften und Ausgaben zu Grunde gelegt worden, bis zu C. F. Hermann hinunter. (Vgl. dessen System not. 22 de Thrasyll. p. 3 und seine eigne Ausgabe.)

1) Hierüber urtheilt Hermann wohl etwas zu zuversichtlich p. 12 und System not. 24, an welcher letzteren Stelle aber Buttmanns treffende Aeusserung über die antiken Titel zu beachten ist. Dagegen spricht er dem Thrasyll wohl mit zu grosser Entschiedenheit die dritte, bei D. L. III. 49. erwähnte Eintheilung ab, die er auch schwerlich richtig characterisirt durch die Worte: philosophiae Graecae et Socraticae disciplinae imaginem omnibus numeris absolutam exhibere. Ihr Standpunkt ist offenbar ein nachplatonischer. Uebrigens verdient sie sowol wie die in *διηγηματικούς*, *δραματικούς* und *μικτούς* kaum eine längere Beachtung. (System not. 26. de Thrasyll. p. 12.)

2) Wie sehr dies der Fall sei, zeigt sich auch darin, dass auch neben und nach den besprochenen Leistungen noch die Frage, in welcher Reihen-

ebenso unbefriedigend sind nun zweitens auch die kritischen Bestrebungen, was zwar einerseits leicht zu begreifen ist bei der nahen Zusammengehörigkeit, in der diese beiden Seiten der literarischen Thätigkeit unter einander stehen, anderseits aber doch auch um so mehr zu beklagen ist, je betriebsamer schon in verhältnissmässig früher Zeit die der Kritik grade entgegengesetzte Thätigkeit der Production und Einschiebung unächter Werke unter dem Namen des Platon aufgekommen ist. Mehrfach giebt das Alterthum uns Gelegenheit, seine Geschicklichkeit in Einschiebung, seine Sorglosigkeit in Zulassung des Unächten zu beobachten, aber selten oder nie finden wir Veranlassung, bei der Ausscheidung des Aechten vom Unächten die Sicherheit seines Tactes, die Richtigkeit seiner Argumente zu bewundern. Zweifelhaft mag sein, ob dasselbe wirklich Aechtes ausdrücklich verworfen hat, gewiss ist, dass es offenbar Unächtes zugelassen hat, — und selbst, wo sein Urtheil im Resultate richtig ist, scheint es zu demselben doch oft mehr durch äussere glückliche Umstände, als durch tiefgehnde Prüfung und Ueberlegung gelangt zu sein [1]).

Es gab im Alterthume solche Werke, die allgemein für ächt, und solche, die allgemein für unächt gehalten wurden. Zu der ersteren Art gehören fast alle diejenigen, die wir unserer eigenen Darstellung zu Grunde gelegt haben: ja, wir würden dies sogar ohne jede Einschränkung von allen behaupten dürfen,

folge Platon zu lesen sei, nicht aufhört, discutirt zu werden. Diog. Laert. II. 62. heisst es darüber: ἄρχονται δὲ οἱ μὲν, ὡς προείρηται, ἀπὸ τῆς πολιτείας (Aristophanes), οἱ δὲ ἀπὸ Ἀλκιβιάδου μείζονος, οἱ δὲ ἀπὸ Θεάγους, ἔνιοι δὲ Εὐθύφρονος (Thrasyll), ἄλλοι Κλειτοφῶντος, τινὲς Τιμαίου, οἱ δὲ ἀπὸ Φαίδρου, ἕτεροι Θεαιτήτου. Πολλοὶ δὲ ἀπολογίαν τὴν ἀρχὴν ποιοῦνται.

[1]) Von den Neueren, unter denen zuerst Schleiermacher der kritischen Frage im Allgemeinen einen fruchtbaren Impuls, C. F. Hermann p. 413—431 aber eine mehr in die Einzelnheiten eingehnde und auch in diesen haltbarere Grundlage gegeben hat, genügt es an dieser Stelle zu verweisen auf: Ast p. 9. 38. 376. u. s. w., Socher p. 1—49. p. 455., Suckow p. VI. VII. 29 seq., Michelis I. p. 122., Ueberweg p. 130. und Grundriss p. 75., Ritter und Preller §. 251., Ritter p. 181., Zeller p. 320., Hegel p. 156., Brandis p. 177., Munk p. XI. u. o. dazu Steinhart's und Susemihl's Einleitungen (vgl. auch des Letzteren Vorreden).

wären nicht jene Aeusserungen des Theopomp und Panaetius, auf die wir gleich nachher wieder zurückkommen werden. Abgesehn von den durch diese Aeusserungen etwa betroffenen Dialogen lässt sich aber in Betreff der von uns für ächt erklärten behaupten, dass dieselben auch von Seiten des Alterthums zum mindesten als unangefochten, wenn nicht gar als gesichert dastehn, da sich aus Aristophanes gegen keines dieser siebenundzwanzig Werke, aus Thrasyll für jedes derselben ein, wenn auch vielleicht nicht sehr gewichtiges, endlich aber aus Aristoteles für die meisten ein allen billigen Ansprüchen genügendes Zeugniss beibringen lässt, — der Beglaubigung noch gar nicht einmal zu gedenken, die man aus Xenophon, (für Symposium, Protagoras, Meno, Republik und Gesetze nach dem oben p. 55 Gesagten) Isokrates, (für Gorgias nach p. 67. 3.) den andren Rednern, den Komikern u. s. w. zumal dann zu entnehmen vermöchte, wenn man die Sache nach der positiven Seite ebenso auf die Spitze treiben wollte, wie Ueberweg es in seiner — übrigens so schätzenswerthen — Zusammenstellung (p. 130 seq. besonders 199—201 und p. 211—217) nach der negativen gethan hat. Dennoch wird man sich aber schwerlich überreden können, dass irgend etwas Anderes als zufällig bei der Herausgabe und Verbreitung obwaltende Umstände allen diesen Werken ihren Platonischen Namen gesichert haben, sobald man die Leichtfertigkeit erwägt, mit welcher eben dieser Name auch auf zweifellos Unächtes ausgedehnt worden. Von der andern Art gab es dagegen zehn Dialoge, deren fünf ganz, die andern nur dem Namen[1]) nach auf uns gekommen sind. An der Unächtheit aller dieser können auch wir so wenig zweifeln, als wie an der Aechtheit der eben zuvor berührten: aber eben so wenig erlaubt uns diese allgemeine Verwerfung als jene allgemeine Anerkennung bei ihren Vertretern nun auch wirklich ein tiefer begründetes Verständniss für die Platonische Eigenthümlichkeit vorauszusetzen, zumal da die Mehrzahl unter diesen allgemein für unächt gehaltenen, wenigstens so weit dieselben auf uns

1) Diese Namen Μίδων ἢ Ἱπποτρόφος (alii — στρόφος) Φαίακες (ος), Χελιδών, Ἑβδόμη, Ἐπιμενίδης (Diog. L. II. 62.) lauten schon an sich ziemlich unplatonisch.

gekommen sind, dem Platon gar nicht so ferne steht, dass wir dieselben ihm nicht wirklich beilegen dürften, falls ihr statt eines verwerfenden ein beglaubigendes Zeugniss äusserer Art zur Seite stände. Die unter diese Kategorie fallenden Dialoge: Eryxias (ἢ Ἐρασίστρατος), Sisyphos, Axiochos und Demodokos[1]) scheinen mir mehr dem Grade als der Art nach von Platon verschieden zu sein und werden daher wohl am besten als Schülernachahmungen angesehn, die selbst gar nicht die Absicht gehabt haben, sich für Platonische Werke auszugeben, während es dagegen von der Halkyon allerdings wahrscheinlich ist, dass sie eine eigentliche Fälschung zur Absicht und ihren Ursprung in einem der Kreise gehabt hat, die den Platonisch-Sokratischen Tendenzen gegnerisch gegenüber standen[2]).

Indessen höher noch als diesen ersten Fehler schlage ich den oder die beiden anderen an, die ich den alten Kritikern zum Vorwurf gemacht habe, ja, ohne diese würden wir auch auf jenen gar nicht einmal auch nur ein solches Gewicht, wie es eben geschehn ist, gelegt haben.

Die ältesten sichern Spuren von dem Vorkommen unächter Werke unter dem Namen des Platon enthalten die Verzeichnisse

[1]) Wegen des dazwischen stehnden ἀκέφαλος siehe Hermann not. 154. vrgl. mit Ritter-Preller §. 251. und den Gegenbemerkungen von Ueberweg p. 188, dem ich aber in Betreff des Euthyphro natürlich nicht zustimmen kann. — Im Allgemeinen verweise ich wegen der vier genannten auf Hermann a. a. O., Boeckhs Ausgabe des angeblichen Simon, Heidelberg 1810, J. Leopardi in Eryxiam, Rhein. Museum 1855.

[2]) Was über diesen, übrigens nicht uninteressanten Dialog den Stab bricht, ist die am Schlusse desselben noch dazu mit solcher Ostentation vorkommende Erwähnung von Sokrates Bigamie, die es mir wahrscheinlich macht, dass in denselben Kreisen wie der Ursprung dieser Verläumdung so der jenes Dialogs zu suchen sei. Was darnach von der Angabe des Phavorin (Diog. L. III. 62) und Nikias (Athen. XI. 114. p. 506 c.) zu halten, dass „der Akademiker Leon“ Verfasser des Halkyon sei, lässt sich bei unsern geringen Kenntnissen von dieser Persönlichkeit nicht entscheiden. Nur so viel ist gewiss, dass eben so wenig jene Erwähnung in den Mund eines dem Platon Näherstehnden, als die ganze Haltung des Dialogs zum Character des Lucian passt. Vgl. Luzac's bekanntes Werk in den lectiones atticae: de διγαμίᾳ Socratis, Leyd. 1809, und Zeller p. 47, wegen der Halkyon aber Ast p. 501—3., Hermann not. 144. 145. 175. 176. Ausgabe VI. praef. X. vgl. mit Im. Bekker's Lucian II. p. 409.

des Aristophanes und Thrasyll: in beiden treten die Briefe Epinomis und der Minos, sowie in letzterem ausserdem der zweite Alkibiades, Hipparch, die Anterasten, Theages und Kleitophon auf. Ausserdem finden sich Bezugnahmen: auf die Gedichte bei Apulejus de magia p. 13. Bip., Gellius Noct. att. XIX. 11. schon vor Diog. Laert. III. 29. und auch auf den sogenannten Timaeus de mundi anima schon bei Nicomachus (ench. harm. I. p. 24. cf. Hermanns Thrasyll. not. 56. und Anton's Monographie), dagegen auf die Dialoge *περὶ δικαίου* und *περὶ ἀρετῆς* [1]) jedenfalls nicht vor Diog. Laert. III. 62, und vollends auf die *Ὅροι* nicht vor dem Ammonius (de diff. voc. p. 110.) [2]). Hieraus aber ersieht man nicht allein die lange, fast das ganze nachplatonische Alterthum umfassende Zeitdauer, über welche sich das Auftreten unächter Platonica erstreckt hat, sondern aus dieser weiter dann auch den relativ, doch immer gross zu nennenden Erfolg dieser Fälschungen. Denn wenn dieselben auch keineswegs alle nach einem Maasse zu messen sind, sofern die Einen früh, die andern spät [3]) auftreten, die einen allgemeiner [4]), die andern nur

[1]) Ueber die vermutheten Beziehungen dieser beiden zum Minos und zu der Bezeichnung *ἀκέφαλοι* s. d. vorige Seite not. 1. Angeführten.

[2]) Wegen des Themistokles, Kimon, und der von arabischer Seite stammenden Titel siehe Zeller p. 320. not. 2.

[3]) In Betreff der Entstehungszeit der Platons Namen usurpirenden Werke sind wir nicht nur, wo es sich um Fixirung in Einzelnheiten handelt, sondern auch, wo es nur allgemeine Angaben gilt, ganz und gar auf Vermuthungen angewiesen. Wenn das Alterthum für Einzelnes den Xenophon, den Philippos von Opuns und den Eretriker Pasiphon überhaupt mit Recht genannt hat, so darf man bei diesen Dreien keine absichtliche Fälschung voraussetzen. Simon aber ist erst in neuerer Zeit als Verfasser von einzelnen dem Platon beigelegten Werken vermuthet worden.

[4]) Zu diesen rechne ich vorzugsweise nur die Briefe, Minos und Epinomis. Abgesehen von der Erwähnung bei Aristophanes ist für die Briefe Cicero der älteste Zeuge und zwar dreimal für den 7. (ad fam. I, 9. 18. Tuscul. V. 35. de fin. II. 28.), zweimal für den 8. (de fin. II. 14. de off. I. 7.) und einmal für den 5. (ad fam. I. 1.). Die gemeinsame Pointe dieser drei Briefe ist offenbar, eine Apologie für Platons politisches Verhalten zu schreiben, indem man seine Beziehungslosigkeit zur Athenischen Partei-Politik durch (angebliche oder wirkliche) Beziehungen zu auswärtigen Staaten aufzuwiegen, und in diesen letzteren ihn als einen ebenso besonnen

practischen wie philosophisch entschiedenen Mann hinzustellen sucht. Im Ganzen zählt Thrasyll ihrer 13 auf, von denen er aber nur 12 nennt, und zwar so, dass er den vierten Brief Platons an Dion auslässt, unter den vier Briefen an Dionys aber, wie es scheint, den nicht von Platon, sondern von Dion herrührenden aufführt. (Anders erklärt dies freilich Boeckh in Minoem p. 43.) Auch weicht die Reihenfolge bei Thrasyll von der jetzt gewöhnlichen ab. Von diesen Briefen gilt allgemein der 7. als der beste, dann lässt Hermann den 3. und 8., in einer dritten Klasse den 2., 4., 6. und 5., endlich als schlechteste den 1. und 9—13. folgen (Hermann p. 591. not. 211.); ja er hat es sogar — in communi hujus generis infamia — nicht für unrecht gehalten, dieser älteren, wie es scheint schon dem Thrasyll vorliegenden Sammlung fünf andere Briefe in seiner Ausgabe nachfolgen zu lassen, die sonst als allzu offenbare Fälschungen, getrennt von jener, herausgegeben sind (praefatio vol. VI. p. III.). Und wirklich lassen sich auch — gleichviel ob grade in der von Hermann vorgezeichneten Reihenfolge oder wie sonst — vollständige Uebergänge nachweisen von jenem besten 7. Briefe an bis zu dem elendesten dieser späten Machwerke hin, wobei es sehr interessant zu bemerken ist, wie allmälig immer mehr das sachliche Interesse dem persönlichen, das philosophische dem politischen und literarischen, das ernste dem anekdotenhaften weicht, apologetische und anderweitige Tendenzen aber in den Vordergrund treten. Auch fehlt es bei aller Geschicklichkeit in Einzelnem, an anderen Stellen wieder nicht an Fehlern, Geschmacklosigkeiten und solchen Beziehungen auf die ächten Schriften, die mehr als zu deutlich die Hand des fälschenden Literaten verrathen. Denn mit einem solchen haben wir es meines Erachtens überall, auch selbst beim 7. Briefe zu thun, nicht aber, wie man wohl behauptet hat, mit einem Anhänger des Platon, der nur die Briefform gewählt habe, um Nachrichten über diesen in Umlauf zu setzen. Die „geschichtliche Brauchbarkeit und Uebereinstimmung mit Platonischer Gesinnung" (Hermann p. 423. coll. 37. Ueberweg bes. p. 125.) sinkt somit auf eine sehr niedrige Stufe herab. Bezugnahmen auf die älteren Briefe finden sich bei Plutarch namentlich in seinem Dion, sowie adul. et amic. p. 69. de vitioso pudor. p. 946. Athen. XII. p. 527 c. XV. p. 702 b. Dionys v. H. de vi Demosth. p. 1027. Pseudo-demetr. p. 228. 234. Photius epist. 207. Noch bestimmter als die uns erhaltenen Briefe finden sich der Minos und die Epinomis nicht nur bei Thrasyll, sondern auch schon bei Aristophanes. Zwischen beiden besteht aber der wesentliche Unterschied, dass, während sich gegen den Minos eben so wenig als — abgesehn von Aristophanes und Thrasyll — für ihn äussere Zeugnisse beibringen lassen, seine Verwerfung vielmehr auf inneren Gründen beruht: für die Epinomis dagegen eher das Umgekehrte gilt, sofern zwar Cicero de orator. III. 6. sie citirt, dagegen schon die ἔνιοι bei Diog. Laert. (III. 37. coll. Suid. s. v. φιλόσοφος und Hermann not. 202.) die dem Philipp von Opuns die Redaction der unvollendeten Gesetze beilegten, Diesem auch die Epinomis vindicirten, und auch Proclus sich damit übereinstimmend äussert (cf. Hermanns Thrasyll not. 85.

in beschränkter Weise [1]) Aufnahme und Einfluss gefunden haben: jede unter ihnen mag doch an ihrem Theile etwas dazu beigetragen haben, um die im Umlauf befindlichen Auffassungen über Person, Lehre und Schreibart des Platon hier und da irre zu führen und zu verwirren [2]), ja, nachdem einmal auf diese Weise Falsches in das urkundliche Bild des Platonismus wie des Platon hineingetragen war, würde sich selbst die Verkennung von erweisbar Aechtem leicht erklären lassen, wenn anders wir das Vorkommen derartiger Urtheile als Thatsache voraussetzen dürften. Indessen, da uns hierzu die auf uns ge-

86.), während die inneren Schwierigkeiten — vielleicht mit Ausnahme der von Proclus hervorgehobenen — sich hier eher zurechtlegen liessen als beim Minos. Der von Spengel an Hermann mitgetheilte insignis hoc de argumento locus ex inedito recentioris Platonici libello lautet: φασὶν οὖν ἐννέα εἶναι τετραλογίας, ὡς λς εἶναι τοὺς πάντας διαλόγους αὐτοῦ· οὗτοι δὲ διὰ τὸ συστῆναι τὸν τῶν τετραλογιῶν ἀριθμὸν τὸ ἐπινόμιον νοθευόμενον γνήσιον ἀποφαίνουσι· ὅτι δὲ νόθον ἐστι, διὰ δύο τινῶν δείκνυσιν ὁ σοφώτατος Πρόκλος, πρῶτον μὲν λέγων, πῶς ὁ τοὺς νόμους μὴ εὐπορήσας διορθώσασθαι διὰ τὸ μὴ ἔχειν χρόνον ζωῆς τὸ ἐπινόμιον τὸ μετὰ τοὺς ἂν εἶχε γράψαι, δεύτερον δ᾽ ὅτι ἐν μὲν τοῖς ἄλλοις διαλόγοις αὐτοῦ φησὶ τοὺς πλανωμένους ἀστέρας ἀπὸ τῶν δεξιῶν ἐπὶ τὰ ἀριστερὰ κινεῖσθαι, ἐν αὐτῷ δὲ τὸ ἀνάπαλιν ἀπὸ τῶν ἀριστερῶν ἐπὶ τὰ δεξιά.

1) Den nichtplatonischen Ursprung des zweiten Alcibiades berührt Athenaeus XI. p. 506 c., wo es heisst, dass derselbe ὑπό τινῶν dem Xenophon beigelegt werde; den der Anterasten Thrasyll, wennschon nicht nach eigner, sondern nach fremder Meinung (zugleich mit der Beziehung des πένταθλος auf Demokrit.) (Diog. L. IX. 37. cf. Hermanns Thrasyll. not. 45. 87 seq.); den des Hipparch Aelian. (var. hist. VIII. 2.) Dagegen zeugt für Kleitophon Synes. Dion. p. 37. (vgl. Hermann System not. 225.), für Theages der angebliche Dionys v. H., Plutarch, Klemens, Klelian (not. 235.).

2) Als Belege hierfür greife ich nur die wenn nicht gradezu falschen, so doch jedenfalls schiefen und wenig Platonischen Auffassungen heraus, die sich über das Dämonium des Sokrates (Theages), über die θείᾳ μοίρᾳ (oft, z. B. ep. 2. p. 313 b.) über das Verhältniss von Theorie und Praxis (Politik), über den absoluten Unwerth der Menschen (ep. 14.) über Platons Beziehungen zu den Pythagoreern (ep. 12. u. 13.), über seine persönliche Sittlichkeit (Gedichte) und vor allem über die Schranken und Gefahren literarischer Mittheilung (bis zur albernsten Geheimthuerei, bis zur Läugnung jeder eigentlichen Schriftstellerei von Seiten des Platon ep. 2. p. 314 c.) — wenn auch nicht ohne jeden Anhalt in den ächten Schriften, so doch vornehmlich aus den unächten gebildet haben, und deren schädliche Folgen uns noch mehrfach begegnen werden.

kommenen Nachrichten [1]) nicht berechtigen: so muss man die alte Welt von dem schwersten Vorwurfe allerdings freisprechen, der sie in dieser Hinsicht treffen könnte, von dem Vorwurfe nämlich, nicht nur Eindringlinge in den Platonischen Besitzstand aufgenommen, sondern auch unveräusserliche Bestandtheile desselben verstossen zu haben.

Dafür müssen wir aber — wie bisher ihre Versuche zu sammeln, anzuordnen und zu sichten — so jetzt endlich drittens auch ihre literarischen Urtheile für sehr wenig befriedigend erklären, — und wie hätten diese auch wohl anders ausfallen können, da man doch das Platonische so wenig von Unplatonischem zu unterscheiden, und selbst, wo dies geschehn war, so wenig mit Platonischem Geiste zu lesen verstand. Mit dem Urtheil über Platon's Schriften ist es ganz ähnlich gegangen wie mit dem über seine Persönlichkeit. Hier wie da schwankt dasselbe zwischen extremer Gunst und Ungunst hin und her, und nur selten verbindet sich mit dem Lob oder Tadel maasshaltige Besonnenheit und begründendes Nachdenken [2]). Wird

[1]) Wenn es bei Theopomp — *ἐν τῷ κατὰ τῆς Πλάτωνος διατριβῆς* — nach Athen. XI. p. 508. c. d. hiess: *τοὺς πολλοὺς τῶν διαλόγων αὐτοῦ ἀχρείους καὶ ψευδεῖς ἄν τις εὕροι, ἀλλοτρίους δὲ τοὺς πλείους, ὄντας ἐκ τῶν Ἀριστίππου διατριβῶν, ἐνίους δὲ κἀκ τῶν Ἀντισθένους, πολλοὺς δὲ κἀκ τῶν Βρύσωνος τοῦ Ἡρακλεώτου*: so bezog sich dies zwar unter allen Umständen erbärmliche Urtheil doch offenbar nicht auf Aechtheit oder Unächtheit der Platonischen Schriften, sondern wie Ueberweg p. 186 treffend erinnert, auf deren Mangel an Brauchbarkeit und Originalität. Und wenn Panaetius den Phaedo verwarf (Anthol. IX. 358), so können wir den Sinn dieses Urtheils eben so wenig genau fixiren, als wie den des Diog. L. II. 64. von ihm angeführten. Mehr aber möchte sich aus beiden kaum ergeben, als dass zu Panaetius Zeit kritische Bestrebungen existirten, was freilich auch sonst erweisbar wäre. (Vgl. Ueberweg p. 194.)

[2]) Besonders erfreulich ist es mir zu sehn, dass auch eine Schrift wie die Apologie ihre Freunde und Verehrer fand, wie Zeno als deren einer bei Themist. orat. 23. p. 295 c. erwähnt wird. Denn es ist doch immer nicht Jedermanns Sache, hinter der einfachen Gestalt dieses kleinen Werks dessen innere Schönheit hindurch zu erkennen. Auch die dem Aristoteles in den Mund gelegte Aeusserung (D. L. III. 37.) dass Platon in der Mitte zwischen Poesie und Prosa stände, konnte unter Umständen das Samenkorn einer tieferen Erkenntniss enthalten (vgl. oben p. 27. 28.). Weniger gilt dies schon von den nicht sehr tiefgreifenden Betrachtungen, die Diog. L.

von der einen Seite seine Sprache in den Olymp erhoben und seine Darstellung als unbedingter Kanon der Rhetorik und Stylistik[1]) gepriesen, ohne dass man deswegen Ernst damit machte, diese Behauptungen durch hinlänglich umfassende und die Platonische Eigenthümlichkeit scharf genug treffende Deductionen zu erweisen: so spricht man ihm dagegen von der anderen Seite Originalität[2]) und Wahrheit innerer wie äusserer

a. a. O. und §. 56. daran schliesst. Wenn Alexander d. Gr. den Platon las und verstand, wie man nach Themistius IX. p. 148 ed. Dindorf (vgl. Geier Alex. u. Aristot. Halle 1856. p. 59.) — und auch wohl ohne dessen ausdrückliches Zeugniss — vermuthen darf, so dankte er auch dies gewiss wie so manches Andere dem Aristotelischen Unterricht.

1) Selbst aus der Darstellung des Platon so vielfach tadelnden Dionys v. Halicarnass lässt sich die freilich auch sonst genugsam feststehnde Existenz von solchen Kritikern nachweisen, die dem „dämonischen" Platon auch nach der literarischen Seite hin unbedingt den Lorbeer reichten (de admir. vi in Dem. 23. 26. 32. vgl. besonders das εἰ καὶ παρὰ θεοῖς κ. τ. λ. mit Cicero's Brutus 31. und Val. Maxim. VIII. 7. extern. 3.). Vereinzelter Wirkungen der platonischen Schriften, wie der Republik auf die Arkadierin Axiothea, des Gorgias auf den Korinthischen Landmann, des Phaedo auf den Kleombrot, (Themist. a. a. O., Tusculan. I. 34. nach einem Epigramme des Kallimachus), haben wir bereits früher (p. 154) wenigstens im Vorübergehn gedacht. Ebenso ist es bekannt, dass Diogenes Laertius sein Werk (III. 32.) widmet einer φιλοπλάτωνι δικαίως ὑπαρχούσῃ, καὶ παρ' ὁντινοῦν τὰ τοῦ φιλοσόφου δόγματα φιλοτίμως ζητούσῃ.

2) Die Zweifel an Platons Originalität treten nicht immer direkt und plump auf, wie bei Theopomp, wenn er nach der mehrerwähnten Stelle des Athen. XI. 508 c. (vgl. oben p. 59.) die meisten Dialoge aus den Diatriben des Aristipp (vgl. oben p. 62. 1.), Antisthenes (p. 62. 1., 64.) und Bryson, oder wie bei Aristoxenus und Phavorinus, wenn Diese die Republik aus den ἀντιλογικά (= der ἀλήθεια = den καταβάλλοντες nach der Nachweisung bei Ueberweg p. 186.) des Protagoras ableiten (vgl. D. L. III. 37. 57. aber auch 24.), sondern sie verbergen sich auch hinter der Geschäftigkeit, mit welcher man — ähnlich wie der unglückliche Malone beim Shakespear — den Vorgängern und Vorbildern des Platon nachspähte. Als solche werden genannt von den Philosophen Philolaus (bei Satyrus und Onetor D. L. III. 9. IIX. 15. vgl. oben die Anmerkung auf p. 174. und 175.), Zeno bei D. L. III. 47. cf. Ast p. 40.; von den Sophisten Gorgias (Dionys. v. H. l. l. cap. 6.); von Dichtern Pindar (bei Dionys v. H. l. l. c. 7.), Epicharm (bei Alkimus D. L. III. 9 seq., vgl. Brandis II. 1. p. 149 ff. u. Mullach. fragm. philos. Gr. p. 131 seq., Ueberweg Grundriss p. 31.), Sophron (bei Duris D. L. III. 18. Athen. XI. 504. Olymp. p. 78. vgl. Bran-

Art [1]), Brauchbarkeit und Schönheit, ja selbst Deutlichkeit und Correctheit [2]) ab, ohne doch alle jene aus der Eigenthümlichkeit

dis p. 153 d.), endlich von Anderen Alexamenos (bei Aristoteles, Phavorin, Nikias und Sotion nach D. L. III. 47. u. Athen. XI. 112.), Thukydides u. A. (Dionys. l. l. cap. 6. 26.). Indessen die wenigsten von allen diesen Angaben verdienen auch nur die Prüfung. Sie gehn mehr oder minder von der verwerflichen Tendenz aus, eine grosse literarische Erscheinung dadurch erklärlich zu machen, dass man sie in ihre einzelnen Elemente zerlegt, und sind auch, abgesehn hiervon, nicht beweisend. Bei Sokrates, nicht bei Zeno fand Platon den Dialog, im Leben, nicht in der Schrift. Für seine bestimmte Behandlung desselben aber konnte er sich die anderen Sokratiker eben so wenig zum Muster nehmen, als wie er ihnen dazu dienen mochte. Alexamenos ist ein zu dunkler Name für uns, als dass wir viel über ihn urtheilen könnten. Bei Epicharm treffen die Beziehungen, die man ihm zu Plato zu geben versucht, mehr die Sache als die literarische Form: und für diese würde selbst Sophron mit seinen Mimen, wenn zwar auch ein unerlässliches, so doch keinenfalls das bedeutsamste Moment vertreten.

[1]) Ausser den hierauf bezüglichen, einander widerstreitenden Urtheilen eines Theopomp (Athen. l. l.) und Panaetius (D. L. II. 64.), sowie den bekannten Desavouirungen, die Sokrates, Gorgias u. A. den sie betreffenden Dialogen gegeben haben sollen, gehört hieher manches von dem schon früher Erwähnten, wie die bittere Beziehung der Phaedostelle auf Aristipp, die Zurücksetzung des Aeschines bei Gelegenheit des Dialogs Kriton (vgl. oben p. 43. 1., 49. 1., 59. 3., 61. 2., 62. 1. u. s. w.) Dass auch Timon sich die ähnlichen von Platons Namen entnommenen Wortspiele nicht entgehn liess, ist am Ende weniger verwunderlich, als dass überhaupt das Alterthum so wenig den richtigen Gesichtspunkt in dieser ganzen Frage zu finden wusste. Man denke indessen an die zum Theil so freie Composition der Reden in den Geschichtswerken, um zu begreifen, dass man auch bei Platons Schöpfungen darauf verfallen konnte, den Massstab äusserer geschichtlicher Wahrheit an sie zu legen. Daher auch das auf die wirklichen oder angeblichen Anachronismen gelegte Gewicht!

[2]) Um nicht bei den Urtheilen alter Kritiker über einzelne Dialoge oder einzelne Eigenschaften des Platonischen Styls stehn zu bleiben, hebe ich hier — instar omnium — allein die etwas zusammenhängenderen Erörterungen bei Dionys v. Halicarnass de adm. vi dic. in Dem. passim. coll. de comp. voc. 48. p. 115. heraus. Nicht bloss den practischen Nutzen, die politische Einsicht spricht — ähnlich wie Isokrates — dieser herbe Censor dem Platon mit den characteristischen Worten ab: οὐ σοὶ δέδοται πολεμήϊα ἔργα: sondern auch das rein Literarische übergiesst er mit so starkem Tadel, ja Spott, dass man verwundert ist, wie ihn die Voraussetzung solcher Fehler, wie er sie z. B. im Menexenus findet, nicht zur Aechtung des ganzen Werks treiben musste, zumal da er sich bewusst ist, nicht bloss sein eignes Urtheil,

seiner Schriften hervorgehnden Rücksichten zu bedenken, dass er nirgends, weder in Sache noch in Sprache unmittelbar vor uns steht (vergl. I. p. 11.), dass er erhabene Persönlichkeiten nicht gemein, gemeine nicht erhaben, geschwätzige nicht kurz, lakonische nicht weitläuftig reden lassen konnte, dass nur aus der Anlage des Ganzen seine Einzelnheiten richtig beurtheilt werden können, und dass selbst Anachronismen, Widersprüche und andere ähnlich ins Auge fallende Züge oftmals sehr wohlüberlegte Mittel für nicht so handgreiflich offenbare Zwecke gewesen sind. Ein Hauptruin methodischer Behandlung der Platonischen Schriften ist auch die unter verschiedenen Modificationen auftretende Voraussetzung von einer noch ausser jenen anzunehmenden Geheimlehre. Insofern hat aber doch auch diese Tendenz etwas Gutes an sich, als sie wenigstens nicht bei dem ersten oberflächlichsten Eindruck stehn zu bleiben gestattete, während die Mehrzahl der übrigen Urtheile diesem allein ihren Ursprung verdankt. Belege für alles dies haben uns theils frühere Gelegenheiten schon gebracht, theils wird sie uns der weitere Verlauf in grösserer Anzahl bringen. Hier genügt es im Allgemeinen auf sie zu verweisen: und nur die Frage drängt sich auch hier wieder auf, ob, wenn man beachtet, wie nachlässig die Menschen die platonische Tradition betrieben haben, und wie Grosses dessen ungeachtet dieses Philosophen Werke auch in literarischer Hinsicht gewirkt [1]) haben — ob nicht grade

sondern auch das vieler Anderer, wo möglich das des Platon selbst, auszusprechen (p. 153.). Und doch fehlt es ihm keineswegs nach allen Seiten hin an Gefühl für Platons Grösse und Schönheit. Er tadelt nicht bloss Platons ἀπειροκαλία ἀκαιρία κενοσπουδία, φιλοτιμία, παχύτης, ἀδυναστία, πολυτελεία, u. s. w, sondern lobt auch dessen ἀκριβεία, σεμνότης; ja, er mag sich in der Gegenüberstellung solcher Urtheile sogar äusserst gerecht vorgekommen sein, während dieselbe, in der That, doch nur auf einen verborgenen Widerspruch seiner Auffassung hinweist. Er macht den Platon zur Folie für den Demosthenes, wir halten ihn vielmehr für einen Theil von dessen Grundlage.

[1]) Diese Wirkung bis in alle Einzelnheiten zu verfolgen, muss Sache der Literaturgeschichte bleiben. Wegen des Einflusses auf die Komödie s. oben p. 156. not. 1., auf die Redner p. 154. 2. Vgl. auch Theil I. p. 74. not. 2. in Betreff der Literarkritik u. s. w. Wie unzählige Male ist schon allein die Form des Dialogs, und zwar näher die des Symposiums dem Platon

dies Missverhältniss Zeugniss ablegt für die auch in der Bücherwelt waltenden fata, sage ich besser für die auch über dieser waltenden Providenz, deren ich schon früher gedachte. (Vgl. I. p. 79. 1. sowie II. p. 71. 1.)

§. 18.

Der Platonismus und der Ausgang der Griechischen Philosophie.

Wir mussten uns eben eine Zeitlang bei Aussenseiten unserer Aufgabe verweilen: wir kehren jetzt zu deren innerlicheren Beziehungen zurück, indem wir nach dem Verhältniss des Platonismus zur späteren Entwicklung der Griechischen Philosophie fragen.

Was aber darüber zu bemerken ist, liegt bereits in dem einen Ausdruck „Ausgang" beschlossen, den wir auf den in Frage stehnden Abschnitt der Griechischen Philosophie anzuwenden für erlaubt halten. Nachdem die Griechische Philosophie ihren Morgen in Thales, Heraklit und Pythagoras, und auf der Höhe der drei Meister ihren Mittag gehabt, beginnt ihr Abend unmittelbar nach, oder streng genommen, bereits einige Zeit vor dem Tode des Letzten unter denselben. 322 stirbt Aristoteles, aber schon etwa ein Decennium früher beginnt die absteigende Bewegung, mit der wir es fortan — wie bisher mit einer aufstrebenden oder auf der Höhe befindlichen — zu thun haben. Auch an diese kann sich vielleicht später noch eine Verpflanzung aus der Heimath in fremden Boden, und dadurch ein zweites neues Leben anschliessen. Aber jedenfalls die erste, ursprüngliche und aus völlig eigener Kraft hervorgewachsene Entwicklung war vorbei. Fast in gleicher Art und in demselben Maasse wie diese abnimmt, nehmen nun aber auch nicht bloss die Grade der Uebereinstimmung, sondern auch überhaupt die Berührungspunkte mit dem Platonismus ab, und

nachzuahmen versucht; worüber man einige Materialien in v. Heusde's Initia findet.

ein Bericht über den Ausgang der Griechischen Philosophie gestaltet sich daher ganz von selbst zur Geschichte von dem in der altgriechischen Welt immermehr abnehmenden Einfluss der platonischen Ideen.

Um indessen dieser Behauptung die rechte Begründung zu geben, wird es unerlässlich sein, in der nachplatonischen Philosophie zunächst zwei Hauptgruppen und sodann innerhalb jeder derselben wiederum die einzelnen zu ihr gehörigen Glieder von einander zu unterscheiden: zu der ersteren gehören die Vertreter aus einer der drei Schulen der grossen Meister; die andere bilden die ältere Stoa, Epikur und die Skeptiker. Alle haben das Gemeinsame unter sich, dass sie sich von der durch den Platonismus für die Philosophie erworbenen Höhe — mehr oder minder bedeutend herabbewegen: aber den Ersteren widerfährt dies, indem sie einen schon vor ihnen vorhandenen und nicht von ihnen selbst erfundenen, sondern nur adoptirten Standpunkt vertreten, und in dieser Vertretung statt zu bewahren alteriren, statt zu verbessern verschlechtern; den Letzteren dagegen, indem sie neue Standpunkte zu begründen zwar den Glauben und die Absicht haben, ohne es factisch aber zu etwas Anderem als zu willkürlicher Deformation der bisher gesicherten Grundlagen zu bringen. Repristination des Veralteten ist auf der einen, unberechtigte Neuerung auf der anderen Seite der Grundfehler.

Von den Sokratischen Schulen stellen wir, in der Vertretung des Diogenes, die kynische voran, weil diese und dieser sachlich wie persönlich die geringsten Beziehungen zum Platonismus besessen zu haben scheinen. Ein persönlicher Verkehr zwischen Diogenes und Platon wird in der Anekdotenliteratur nicht selten vorausgesetzt: er ist uns aber dessen ungeachtet keineswegs ganz ausser Zweifel, wenigstens nicht, sofern Syrakus und der Hof der Dionyse [1]) sein Lokal gewesen sein

[1]) Nicht einmal dass Diogenes allein, d. h. ohne Zusammentreffen mit Platon, in Syracus gewesen sei, scheint mir ausgemacht. Vgl. meine Dissert. über Aristipp p. 64. not. 2. Sollte sich dasselbe — und zwar mit Einschluss der dem Diogenes in den Mund gelegten Anspielungen auf Sicilien — dessen ungeachtet erweisen lassen: so enthielten diese allerdings auch für Platons Sicilische Reisen wohl eines der ältesten Zeugnisse. Indessen so viel Ver-

soll, und nur hypothetisch möchte ich daher zugeben, dass derselbe, wenn er überhaupt Thatsache ist, etwa in der Art stattgefunden haben mag, wie ihn die Anekdoten schildern, denen zufolge Diogenes dem Platon Hochmuth, Genussucht, Verschwendung, Characterlosigkeit, sowie in Betreff seines Unterrichts Willkühr, Ungenauigkeit und „aufreibende Wirkung" [1]) vorgeworfen, Platon aber mit Glück nicht nur die Beschuldigung des Hochmuths dem Diogenes zurückgegeben, sondern auch noch die des praktischen wie theoretischen Ungeschicks [2]), der Uebertreibung und Unverschämtheit hinzugefügt haben soll [3]). Immer aber würde dieser Verkehr nur zur Bestätigung dessen dienen können, was sich aus Betrachtung der sachlichen Beziehungen beider Philosophen ergiebt. Ihre Vergleichung bietet wenig Interesse dar, nicht bloss weil Diogenes Aeusserungen grösstentheils unter ganz bestimmten Voraussetzungen geschehn und desswegen auch auf ganz particuläre Pointen zugespitzt sind, sondern noch mehr, weil sie dem Platonismus gegenüber einen zu grellen und unvermittelten Contrast offenbaren. Diogenes ist unter allen Philosophen wohl der grösste Gegner der Grazien, deren grösster Liebling unter jenen Platon ist, der Platon, dem nach dieser Seite hin selbst sein Speusipp kaum genügt

trauen vermag ich doch nicht in jene Geschichtchen von den Feigen, den Teppichen, dem Kohl u. A. zu legen, die man bei Horat. Epist. I. 17. 13., Valer. Maxim. IV. 3. extern. 4., Anaxandrides (Diog. Laert. III. 26.) und Diog. L. VI. 25—27. 58. coll. II. 68. 102. findet.

[1]) Vgl. Diog. L. VI. 24. und 40. Die Geschichte mit dem Hahn, als Verspottung einer angeblich Platonischen Definition des Menschen dankt offenbar den Verhandlungen im Sophist und Politikus ihren ganzen Ursprung. Das bei Diog. L. VI. 69. 70. aus der Logik des Diogenes Mitgetheilte zeigt noch eher mit Aristoteles, als mit Platon Verwandschaft.

[2]) Auf Letzteren würden wir es auch beziehn müssen, dass Platon dem Diogenes das „Auge" für die Ideenwelt abgesprochen haben soll (Diog. L. VI. 53.), wenn dieser Geschichte nicht überhaupt die oben p. 65. 1. berührten Bedenken entgegen ständen.

[3]) Der Ball fliegt übrigens von beiden Seiten hin und her. Platon entlarvt den Diogenes nach einem Aristotelischen Ausdruck als einen βαυκοπανοῦργος, sofern Dieser seinen Stolz mit einem andern tritt (DL. VI. 26.) und ähnlich bei dem καταχρουνίζεσθαι (41.). Aber auch Diogenes giebt den ihm von Platon angehängten „Hund" (40.) und Bettler (67.) nicht ohne Geschick zurück.

haben soll: wie begreiflich also, dass Beide nicht einmal so viel Berührung unter einander gehabt zu haben scheinen, um ihre Zusammenstellung als fruchtbar erscheinen zu lassen [1]). Eine Carricatur ist Diogenes und zwar mehr noch die des Antisthenes als die des Sokrates, wofür ihn, ich weiss nicht ob mehr aus Schonung oder aus Bitterkeit, schon Platon selbst [2]) erklärt haben soll [3]).

Etwas mehr Beziehungen zum Platonismus als die Kyniker besitzen schon die späteren Kyrenaiker, d. h. diejenigen Mitglieder dieser Schule, unter deren Hand der von Aristipp nicht ohne Geist und Besonnenheit begründete Hedonismus an formeller Bestimmtheit zwar gewann, an sachlicher Frische, Einheit und Haltbarkeit aber doch eben so viel einbüsste. Durch beide Veränderungen musste dieser Standpunkt aber mehr noch als bei seinem ersten Vertreter den Contrast seines innern Wesens gegenüber dem Platonismus offenbaren, wie dies selbst da der Fall ist, wo er einzelne Durchgangspunkte mit diesem gemein hat. So hören wir von einer Richtung dieser Schule, dass sie die Freundschaft und andere ähnliche Interessen des sittlichen Lebens aus dem hedonistischen Gesichtspunkte aufhob, während eine andere [4]) sie aus eben diesem Gesichtspunkte zu begründen strebte. Platon aber hatte in seinem Philebus den innern Widerspruch dieses Gesichtspunktes selbst, sowie anderseits im Lysis den hohen unveräusserlichen Werth der Freundschaft als sittlichen Gutes hervorgehoben [5]). — Jene erstere

1) Dennoch werden Beiden gelegentlich auch dieselben Geschichten nachgesagt. Vgl. Stobaeus serm. 77. mit Diog. L. VI. 65. oder, was Diog. L. VI. 5. coll. 48. über die Nothwendigkeit, nicht in Bücher, sondern in die Seele zu schreiben, gesagt wird, mit der besprochenen Phaedrusstelle.

2) Offenbar mit Anspielung auf den rasenden Ajax. Vgl. Aelian. var. hist. XIV. 33. woraus Diog. L. VI. 54. wohl entstanden. Wegen Antisthenes s. auch oben p. 64. 65.

3) Noch weniger verlohnt sich das Verweilen bei anderen Kynikern, wennschon es z. B. vom Krates bei Diog. L. VI. 98. heisst, dass er in seinen Briefen sehr gut philosophirt, und in der λέξις zuweilen an Platon erinnert habe.

4) Zu dieser gehörte Annikeris (D. L. II. 96. coll. 93. 98), über dessen Verwechselung mit dem angeblichen Befreier des Platon (vgl. das Glossem in II. 86.) man Menage ad l. und ad III. 20. vergleiche.

5) Eben dieselbe Erwägung, dass Freundschaft weder bei ganz Wei-

Richtung verzweifelte auch an der Erreichbarkeit der εὐδαιμονία, während diese ihrer bei einiger Anstrengung auch unter den ungünstigen Umständen gewiss zu werden vertraute [1]). Auch hier tritt Platon wieder beiden zugleich entgegen, der einen, sofern sein Philebus die Erfordernisse für das im Leben erreichbare Gut sehr genau, und nicht eben allzu hoch greifend bestimmt, der andern sofern eben dieser Dialog hoch über jenes Gut hinaus noch auf die Idee als dessen unerreichbares Vorbild hingewiesen hatte. Und so treten uns auch sonst vielfach die bezeichnendsten Differenzen entgegen. Ein Hegesias überredete zum Tode, indem er Gleichgültigkeit gegen das diesseitige Leben, ja Furcht vor demselben einflösste. Wie schön hatte dagegen der Phaedon vor Selbstmord gewarnt, wiewohl, oder soll ich nicht lieber sagen, weil er so ganz von der Gewissheit einer ewigen Welt jenseits des „Flusses" und der „Sandbank" dieser Zeitlichkeit durchdrungen war. Derselbe Hegesias legte mit Platon die Sokratische Theorie von der Unfreiwilligkeit des Fehlens zu Grunde, aber während Platon mit dieser seine Ueberzeugung von dem Vorzug der Strafe vor der Straflosigkeit bei begangenem Unrecht zu vereinigen gewusst hatte, entwickelte er daraus eine politisch wie pädagogisch höchst unpraktische Lockerung der Strafgerechtigkeit (Diog. L. II. 95.) So können also auch diese, zwar keineswegs gewöhnlich zu nennenden, doch aber in ihrem Egoismus und Kosmopolitismus, in ihrem Sensualismus, Scepticismus und Atheismus practisch wie theoretisch gleich gemeinschädlichen und dabei so äusserst kurzlebigen Gedanken der Kyrenaiker für die gesunde Harmonie und unverwüstliche Jugendfrische des Platonismus nur eine sehr vortheilhafte Folie abgeben [2]).

sen noch bei ganz Unverständigen statt haben könne, die den Platon zu seiner Definition der Freundschaft geführt hatte, benutzte Theodoros, um diese ganz aufzuheben. Und eine ähnliche Unproductivität findet sich auch sonst wohl bei diesen Kyrenaikern. Sie operiren mit Platon's Bausteinen, aber nach eignem Plan.

[1]) Vgl. D. L. II. 94. mit 96.

[2]) Hierzu gehört es auch, dass sich die überlieferten Dialogentitel dieser Zeit entweder ins Mythologische, oder auch, wie beim Ἀποκαρτερῶν des Hegesias, ins Abstracte verlieren, statt an der historischen Bestimmtheit festzuhalten, die die Regel des Platon gewesen war.

Und etwas Aehnliches gilt nun endlich drittens auch von der megarischen sowie der elisch-eretrischen Schule [1]), wiewohl es nicht zu übersehn ist, dass grade hier der Berührungspunkte [2]) mehr und wichtigere sind, als bei den beiden vorhin behandelten Schulen. Vielleicht deutet schon das hierin liegende Missverhältniss auf einen im Innern ihrer Gedanken liegenden Widerspruch, jedenfalls aber glaube ich denselben an ihnen wahrnehmen zu können. Derselbe entspringt aus ihrer Combination der Sokratischen und Eleatischen Voraussetzungen und er bewirkt eine scharfe, durch keine nachfolgende Vereinigung wieder ausgeglichene Theilung der wissenschaftlichen Arbeit zwischen Polemik und Dogmatik. Für die Zwecke der Ersteren, die ihnen wohl überhaupt die wichtigeren gewesen sind, bedienen sie sich nicht selten Platonischer oder doch der auch dem Platonismus zu Grunde liegenden Sokratischen Elemente, so wenn sie gegenüber dem Stoischen oder auch von andern Seiten her verfochtenen Materialismus den vom Sinnlichen unabhängigen Werth des Denkens betonen [3]), oder wenn sie den Aristotelischen Formalismus, ähnlich als wie es der historische und Platonische Sokrates dem sophistischen gegenüber vermocht hatte, in seinen eignen Netzen zu fangen versuchen. Aber so rüstig sie nach diesen und ähnlichen Seiten auch polemisiren, so unfruchtbar sind sie doch zur Aufstellung eigner Thesen, was sich indessen

1) Die Berechtigung, von den Megarikern collectivisch und in Zusammenfassung mit jener andern Schule zu reden, darf ich als erwiesen voraussetzen. Vgl. u. A. Ritter Bemerk. über d. Phil. d. Meg. Schule p. 5. u. Prantl Gesch. d. Logik I. p.

2) Freilich die Annahme persönlicher Berührungen scheint mir zum Theil aus chronologischen Rücksichten unhaltbar. Dagegen, dass Menedemus Platon gehört haben sollte (Diog. L. II. 125. 134. 135.) erklärte sich schon Jonsius, den Menage mit Unrecht aus Plutarch und Cyrill zu widerlegen versuchte (ad l. l. 128.). Die ganze Geschichte von den Gesetzgebungen, zu denen Platon seine Schüler gesandt haben soll, ist verdächtig.

3) Dies liegt als Grundgedanke auch in manchen ihrer bekanntesten Sophismen, wie z. B. in der Elektra und vielleicht auch dem Lügner, nach Ritters Vermuthung (a. a. O. p. 38 seq), der über ihre Stellung zur Stoa p. 36 bemerkt, dass sie dieser in den wichtigsten Punkten ganz entgegen gesetzt waren. Vgl. Plutarch de stoic. repugn. 10. 46. Aristokles bei Euseb praep. evang. XIV. 17.

auch sehr wohl begreifen lässt, selbst wenn man nur ihre Abweichungen vom Platon beachtet [1]). Sie übertreiben nämlich dessen idealistische Richtung in gewissen Beziehungen eben so sehr als wie sie in anderen hinter derselben zurückbleiben. Das Erstere widerfährt ihnen z. B. wenn sie die Sinneserkenntniss nicht blos unter das Denken herabsetzen, sondern noch mehr als billig ihres Werthes berauben [2]). Das Andere aber, wenn sie an die Ideen nicht glauben und überhaupt keinerlei Vielheit in die Einheit des Seienden zulassen wollen [3]). Mit dem Einen verschliessen sie sich die Thür zur Erforschung der diesseitigen, mit dem Andern diejenige zur Spekulation über die jenseitige Welt. In beidem documentiren sie also, wie wenig sie bei allen äusseren Berührungen mit der Platonischen und nachplatonischen Philosophie innerlich die Höhe der ersteren zu behaupten wissen. Wie Eukleides, so vermag auch seine Schule dem Platonischen eine Weile zu folgen, dann aber sinkt sie wieder ins Eleatische zurück, und, wie es wohl zu gehn pflegt, erbittert sich nun die aus Schwäche zurückbleibende über das Glück des rüstiger Fortschreitenden. Ohne skep-

[1]) Hiernach lässt sich also auch über des Herakleides Ansicht (D. L. II. 135.), dass Menedemus die Platonischen Meinungen getheilt, mit der Dialektik aber überhaupt nur Scherz getrieben habe, wohl noch anders beurtheilen, als wie Ueberweg (Grundriss p. 64) es mit der Hinzufügung thut: „Beides wird nicht in einem allzu strengen Sinne zu nehmen sein."

[2]) Wir würden sagen „ganz und gar," wenn man nicht mit einigem Grunde vermuthet hätte, dass z. B. Diodor doch auch der Wahrnehmung eine gewisse Wahrheit zu vindiciren gesucht hätte. Vgl. Ritter p. 23. 25.

[3]) Als ausdrücklicher Gegner der Ideen wird Stilpon erwähnt Diog. L. II. 119. vgl. Ritter p. 30. 32. Eben dahin gehört es aber auch, wenn die gegenwärtige Bewegung und alles Vergehn geläugnet, wenn nur dem Wirklichen Möglichkeit, diesem aber auch Nothwendigkeit zugesprochen, wenn die Tugend in ihren einzelnen Arten nur als nominell verschieden, und der Weise als erhaben gefasst wird, wie über jede Empfindung, also auch über die des Schmerzes, so auch über jedes Bedürfniss, also auch z. B. über das der Freundschaft. Vgl. Sext. Empir. adv. Mathem. X. 85. 97. 347. Aristot. Met. IX. 3. Cicero de fato. 6 und 7. Seneca epist. 9. Plutarch de tranq. anim. 6. de rep. St. l. l. de virtut. mor. 2. Arrian. Epict. II. 19. Alles dies beweist doch nur, wie wenig die Megariker Ewiges und Zeitliches mit einander zu vermitteln wissen.

tische[1]) Anwandlung ist die megarische Schule gewiss nicht zu denken.

Während nun aber so die Sokratiker durchgehnds noch unter Sokrates zurücksinken, weil sie sich nicht zu Platon aufzuschwingen wissen, so fragt es sich jetzt nach den Peripatetikern weiter, ob diese sich etwa durch treuen Anschluss an ihren Meister und durch glückliche Behauptung von dessen Standpunkt auf gleicher Höhe mit dem Platonismus zu halten oder wohl gar über denselben hinauszuheben wissen. Aber auch das muss verneint werden, und zwar nach allen drei Voraussetzungen, die hierin zu liegen scheinen. Zunächst nämlich darf nicht übersehn werden, dass, wennschon die peripatetische Schule im Ganzen sich strenger und unselbstständiger an ihren Meister anschloss, als wie dies in einer anderen der bisher erwähnten Schulen der Fall war (vgl. oben p. 141.): desswegen doch auch in ihr nicht alle und in allen Beziehungen dem Vorbilde des Aristoteles nachgingen. Aber auch selbst wo dies Letztere äusserlich oder sogar innerlich der Fall war, erreichen die Peripatetiker damit doch nicht immer die gleiche Tiefe und Reife, Vielseitigkeit und Mässigung, die Aristoteles besessen. Und es muss daher drittens behauptet werden, dass sowohl da, wo die Peripatetiker ihrem Meister treu bleiben, als auch da, wo sie von ihm differiren, des Gegensatzes gegen den Platon mehr ist, als der Uebereinstimmung mit ihm, wobei dieser Gegensatz in den meisten Fällen auch nur auf Kosten der Wahrheit selbst stattfindet.

In dem Aristotelischen Standpunkte lag ein in dieser Stärke früher noch nicht vorhandenes Interesse für allerlei Arten der Erfahrung und Erfahrungswissenschaft. Mehrere der Schüler des Lyceums zerstreuen sich daher auch auf diesem Gebiete und zwar mit einem solchen Eifer, dass sie das Philosophische ihres eigentlichen Ausgangspunktes darüber zum Theil vergessen und verwischen. Dies ist nicht nur dem Herakleides wider-

[1]) Das beweist vor allem das bekannte ἕτερον ἑτέρου μὴ κατηγορεῖσθαι dessen Consequenz doch jede Art von Erkenntniss aufhebt. Plutarch adv. Col. 22. 23. Simplic. Arist. Phys. fol. 26 a. coll. Noct. att, XI. 12. Diog. L. II. 134.

fahren, den wir schon oben [1]) bei den Platonikern einreihen zu müssen geglaubt haben, sondern zum Beispiel auch dem Dikaearch [2]) und Aristoxenus [3]). Ihnen dürfen — des gleichen Resultats wegen — auch noch einige der Späteren zugesellt werden, bei denen der realistisch wissenschaftliche Trieb überhaupt nicht nur nach der speculativen, sondern ebenso auch nach der empirischen Seite hin erlischt, und einem rhetorischen Formalismus den Platz abtritt, wie dies namentlich beim Kritolaus der Fall gewesen zu sein scheint [4]).

1) Abweichend von unseren obigen (p. 138. 152.) Bemerkungen nähert eine Autorität wie Brandis (Handb. III. 1. p. 576. not. 35.) den Heraklides allerdings mehr den Aristoteles als den Platon an. Indessen auch wenn er hierin gegen Zeller II. 1. p. 725. coll. I. p. 647. 2.; 685 seq. Recht behielte, würde dadurch doch das, worauf es im Texte ankömmt, nicht alterirt werden. Beziehungen hat Herakleides unläugbar nach beiden Seiten, aber nach keiner sind dieselben rein; und sein Hauptinteresse scheint mir immer doch das empirische gewesen zu sein. Von seinen Dialogen ist ausser bei D. L. V. 86. auch bei Cicero ad Attic. XIII. 19. und ad Quint. fratr. III. 5. die Rede, wo es sich um das Zurücktreten des Verfassers handelt. Ebenso bei Proklus in Parm. I. extr. p. 54. ed. Cousin, wo bei ihm, wie beim Theophrast die Beziehungslosigkeit seiner Prooemien mit dem nachfolgenden Dialog getadelt wird.

2) Daher der Vorzug, den er dem praktischen vor dem theoretischen Leben giebt, was zusammen hängt mit dem materialistisch-pantheistischen Standpunkt seiner Psychologie. Letzterer hatte er auch Dialoge gewidmet, in denen das Oratorische, Mimische und Scenische ziemlich reich ausgebildet gewesen zu sein scheint (vgl. Zeller 719. 2), wennschon er am Platonischen Phaedrus das φορτικόν tadelte (D. L. III. 38.). Seine „hartnäckige" Kritik des Platon vermuthet man in den drei, nach Mitylene, als dem Ort ihrer Handlung lesbisch genannten Dialogen, wie die des Aristoteles in den Korinthischen.

3) Nach Cicero Tuscul. I. 10. war ihm, der mit Recht musicus idemque philosophus heisst, die Seele ipsius corporis intentio quaedam. Er erneuerte also eine Ansicht, die sowohl der Phaedo als auch Aristoteles (de anim. I. 1.) widerlegt hatte.

4) Eine der frühesten Aeusserungen dieser Tendenz ist wohl darin zu erblicken, dass Eudemus, der, wie Phanias, den τρίτος ἄνθρωπος besprochen hatte, dies in seiner Schrift περὶ λέξεως gethan hatte (vgl. Prantl Gesch. d. Logik I. p. 353. coll. p. 18. not. 50.). Eben diese Tendenz, philosophische Gegenstände grammatisch oder rhetorisch zu behandeln, gipfelt nun aber bei denjenigen Peripatetikern, die sich zuerst mit der Römischen Welt berühren, und um deren Willen die berüchtigte Erzählung des Strabo von

Indessen auch wo der eigenthümliche Boden der Aristotelischen Philosophie der Hauptsache auch gewahrt bleibt, wie namentlich beim Eudemus [1]) Theophrast [2]) und Strato: wird

dem Schicksal der Aristotelischen Schriften entstanden ist. Den Weg hat der Indifferentismus gebahnt, den wir bei manchen Peripatetikern antreffen, theils in Rücksicht auf die Versetzung ihrer Standpunkte mit anderweitigen philosophischen Elementen, theils in Rücksicht auf die anfangs mit so grossem Eifer erfasste empirische Forschung. Selbst Strato unterscheidet sich in letzter Hinsicht sehr wesentlich von den ältesten Gliedern der Schule.

[1]) An diesem γνησιώτατος τῶν Ἀριστοτέλους ἑταίρων ist besonders seine theologische Richtung bemerkenswerth, weil diese wenigstens scheinbar eine Annäherung an Platon enthält. Es handelt sich dabei nämlich um das Verhältniss Gottes zur Welt überhaupt und zur sittlichen insbesondere, und wenn nun auch in der ersten Beziehung ihn mehr noch die Schwierigkeiten der Aristotelischen Fassung beunruhigt, als Platonische Gedanken angezogen haben mögen: so scheint dies in der letzteren Rücksicht doch offenbar der Fall zu sein. Ethik I. 1. heisst es von der Glückseligkeit, dass sie erreicht werde entweder durch μάθησις oder durch ἄσκησις oder ἐπιπνοίᾳ δαιμονίου τινος (ὥςπερ ἐνθουσιάζοντες) ἢ διὰ τύχην. Im innern Zusammenhange hiermit steht es, wenn Eth. VII 14. das Glück einiger unfehlbar glücklicher Menschen von der τύχη auf die φύσις, von dieser aber auf Gott zurück geführt, und dabei der interessante Zusatz gemacht wird: τὸ δὲ ζητούμενον τοῦτ' ἐστὶ, τίς ἡ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ· δῆλον δὴ, ὥςπερ ἐν ὅλῳ, θεὸς καὶ ἐν ἐκείνῃ· κινεῖ γάρπως πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον· λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος ἀλλά τι κρεῖττον· τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἴη καὶ νοῦ πλὴν θεός; κ. τ. λ. mit dem unerlässlichen Emendat. Und so wird denn auch Eth. VII. 15. Gott nicht nur als Urheber der Sittlichkeit, sondern auch als deren ὅρος bestimmt, den zu denken den wahren Inhalt der höchsten Glückseligkeit ausmache. Denkt man an das Platonische Θεὸς μέτρον πάντων, sowie an die Erörterungen der Tugendlehre zurück, in denen bei der Alternative, ob die als Gut gedachte, und somit in genaueste Beziehung zur Glückseligkeit gesetzte Tugend von Natur oder durch Uebung oder durch Lernen entstehe, auf jedes Glied derselben sowohl bejahend als verneinend geantwortet wird, je nachdem mit demselben die durch die Erinnerung an die Praeexistenz vermittelte Beziehung auf die Ideenschau verknüpft wird oder nicht — so bedarf die Aehnlichkeit der Eudemischen Aeusserungen mit den Platonisch-Sokratischen keiner weiteren Hervorhebung. Indessen auch deren Differenz übersehe man nicht, welche nicht nur darin besteht, dass bei Eudemus die Praeexistenz gar nicht anerkannt wird, sondern auch innerhalb des zeitlichen Lebens, mit dem allein Eudemus zu thun hat, die Stellung des Theoretischen zum Practischen eine ganz andere ist. Den sittlichen Werth oder Unwerth des Menschen begründet nach Platon seine Theilnahme an der Ideenschau. Nach Eudemus wirkt Gott — also doch wohl auf unmittelbar practischem

doch auf einzelne Seiten der Lehre des Aristoteles noch ein ganz anderes Gewicht gelegt, als wie sie es bei diesem em-

Wege — das Sittliche in der Seele. Nach ihm ist das Ziel und Ende des ganzen Verlaufs daher auch das Denken Gottes, also ein theoretisches Moment, während Platon das Theoretische, weil als Grundlage, dann zugleich auch als Mittel zur Erreichung des Sittlichen fassen kann. Ueber andere Beziehungen des Eudemus zu Platon siehe Zeller p. 701. not. 1. und p. 709. not. 5. Ebendenselben auch über Eudem's Neffen, Pasikles oder Pasikrates, p. 710. 1., wo eine bezeichnende Parallele mit dem Anfang des VII. Buches der Platonischen Republik geltend gemacht wird.

2) Dass Theophrast noch den Platon gehört (D. L. V. 36.) ist zwar, wie Brucker (p. 841. not. k.) und Zeller (p. 640.) erinnern, nicht unmöglich, doch ebenso unsicher, als die Uebertretung der Platonischen Geschichte vom Zaum und Sporn auf ihn und Kallisthenes (Diog. L. V. 39. vgl. oben p. 69. 1.). In Styl, Form und Inhalt berührten sich seine Schriften vielfach mit den Platonischen, selbst wo sie dasselbe nicht ex professo betrafen, wie dies bei einigen (Diog. L. V. 43. ἐπιτομὴ τῆς Πλάτωνος πολιτείας vgl. Zeller p. 694. 1. D. L. V. 47. τῶν Ξενοκράτους συναγωγή, πρὸς τοὺς ἐξ Ἀκαδημίας) allerdings auch der Fall war. Die Süssigkeit und Eleganz seines Styls wird über Aristoteles, und dem Platon zur Seite gestellt (vgl. Zeller p. 640. 3., 643. 4. und Ritter III. p. 407.); an seinen Dialogen war das Vorhandensein von Prooemien und deren Beziehungslosigkeit zum weiteren Verlauf (vgl. oben p. 75 not. 1.) sowie wahrscheinlich auch eine wenigstens der Platonischen Zurückhaltung gegenüber Uebertreibung zu nennende Steigerung des Mimischen besonders bemerkenswerth. Wenigstens sprechen für das Letztere sowohl was von ihm persönlich erzählt wird (vgl. Zeller 690. 2.) als auch seine Charactere. Wenn er über die Liebe (D. L. V. 42. 47. Athen. XIII. 562 e. 567 b. 606 c. Strabo c. 478.), Freundschaft (D. L. V. 45. Hieron. VI. 517 b. Gellius I. 3, 10. VIII. 6. vgl. Zeller p. 692. 693.), Lust, Glückseligkeit u. A. handelte, musste er auch dem Inhalte nach vielfach mit Platon zusammen treffen, und Reminiscenzen an diesen und Sokrates verwischen zuweilen sogar den Aristotelischen Grundton in etwas, während es natürlich auch an polemischen Beziehungen nach jenen Seiten hin nicht fehlt. Die Liebe fasste er sinnlicher, die Freundschaft practischer, das ganze Leben kleinmüthiger als Platon auf. Er stellte die Platonische Forderung des ὁμοιοῦσθαι θεῷ auf, aber scheint zugleich die akademische Ansicht von der Seligkeit Gottes bestritten zu haben. Er behauptet die Providenz Gottes in der Welt und die Zweckmässigkeit der letzteren, aber ohne diese durchgehnds für nachweisbar und jene für geschieden von dem natürlichen Lauf der Dinge zu halten. Des Uebels fand er mehr als des Guten in der Welt, während Platon sich doch damit begnügt hatte, nur die Unerlässlichkeit des ersteren zu betonen. Zusammenhängend damit ist seine Schätzung der äussern Güter die ihm nicht selten als Ueberschätzung ausgelegt und hart

pfangen hatten, so namentlich auf die Abkehr von alle dem, was gegenüber der Welt überhaupt und der Sinnenwelt insbesondere als ein Jenseitiges erscheint: eine Tendenz, die zum Theil in Aristoteles selbst ihre Wurzel hat, von dessen Schülern aber doch unvorsichtig und irrthümlich gehandhabt, und so bis zum kaum mehr verhüllten Sensualismus und Atheismus gesteigert worden ist[1]).

getadelt worden ist (vgl. Ritter p. 410. und Zeller p. 643. 2.), während eine principielle Dreitheilung der Güter doch im Wesentlichen nicht von Platon und Aristoteles abweicht. (Zeller p. 685. 2. 686.) Sehr treffend bringt Zeller dies auch mit seiner specifisch gelehrten Haltung zusammen, der es übrigens nicht widerspricht, wenn er — mit Aristoteles und Platon — der wissenschaftlichen, insonderheit der naturwissenschaftlichen, Forschung gewisse Schranken setzte. Am meisten schätze ich an ihm, dass er sowohl Platon und seine Schüler, als auch seines eigenen Meisters Gedanken mit Unbefangenheit zu beurtheilen strebt, wennschon er in Betreff jener auch nicht immer das Richtige trifft, und bei diesen nicht immer zu einer wirklichen Verbesserung gelangt. Der Speusippischen „Vergöttlichung des Mathematischen“ stellt er den „unbewegten Beweger“, der platonischen Auffassung von der Zeit die Aristotelische gegenüber. Den Begriff der „falschen Lust“ fasst er in der richtigen Weise, die auch die des Platon gewesen war, vielleicht aber ohne dies Letztere einzusehen (vgl. die von Zeller angeführten (p. 683. 687. 2. 693. 7.) Stellen aus Diog. Laert. ins, Athenaeus, Olympiodor und Aspasius). In der Opfertheorie konnte ihn selbst ein Porphyrius — wir untersuchen später, mit welchem Rechte — als Vorgänger betrachten. Aber auch die Aristotelischen Begriffe der Bewegung und Energie unterwirft er Aporien, die den eigensten Grund und Boden des Peripatetischen zu erschüttern drohn. (Die Belege für alles dies bietet Zellers umsichtige Darstellung des Theophrast, besonders p. 648. 654. 3. 655. 3. 657. 1—3. 658. 660. 5—7. 663. 8.)

[1]) Das „duo quum dicaut idem, non est idem“ hat sich wohl selten in so interessanter Weise erfüllt als an dem Verhältniss des Aristoteles zu seinen Anhängern; die nicht nur trotz, sondern einige Male auch wegen ihres beabsichtigten Anschlusses an ihn von ihm abweichen. So z. B. wollen sie ihn oft nur ergänzen und vervollständigen: indem sie aber desswegen auf von ihm übersehene Momente den Accent legen, gewinnt das Ganze einen andren Character. Zeller Vgl. p. 684 der etwas, Aehnliches speciell von der Ethik hervorhebt. Ebenso führt die dem Aristoteles nachgeahmte Methode des Aporien-aufwerfen zuweilen zu einer recht rücksichtslosen Kritik des Aristotelischen. Theophrasts Abweichungen sind zum Theil nicht unbedeutend, und beruhen doch nur auf Ausdehnnng des Aristotelischen Begriffs der Bewegung auch auf die höheren Seelenthätigkeiten. (Zeller p. 676). Ja! sogar die psychologischen Ansichten von Aristoxenus und Dicaearch

Und kann man nun noch daran zweifeln, dass sowol jene erste als diese zweite Gruppe sich fast in gleichem Masse wie von dem Platonismus, so von der Wahrheit entfernt. Natürlich fehlt es bei Beiden nicht ganz an Elementen der entgegengesetzten Art [1]), aber wie verschwinden diese doch in der Gesammtphysiognomie der Schule. Allmälig erwächst in dieser, sehr unähnlich Dem, was wir über das Verhalten des Aristoteles selbst als beglaubigt angesehn haben, eine Bitterkeit gegen alles Platonische, deren unerfreuliche Frucht auf literarischem Gebiete uns ja schon der voraufgehende Paragraph in so manchen schiefen und ungünstigen Berichten und Auffassungen dargestellt hat. Eine solche Bitterkeit ist aber in der Regel ein ziemlich sicheres Kennzeichen dafür, dass man selbst noch nicht zu wahrer innerlicher Superiorität gegenüber dem Standpunkt, den man bekämpft und tadelt, durchgedrungen ist [2]). Und auch abgesehn von dieser mehr persönlichen Stimmung, ist es nicht auch in der Sache selbst oft, als ob Platon seinen Theaetet, seinen Phaedon u. s. w. gar nicht geschrieben hätte? Mit solcher Naivetät erneuert man die in diesen Werken widerlegten Irrthümer, und ignorirt die in ihnen aufgestellten Wahrheiten. Wahrlich: ob Aristoteles selbst grösser sei als Platon, darüber mag vielleicht gestritten werden können, aber dass im Lyceum nur äusserst wenige waren, die Diesem auch nur die Schuhriemen zu lösen verdienten, das scheint mir ausser allem Streit zu sein.

Je weniger uns nun aber hiernach die Stellung befriedigen kann, die von den Sokratikern und Peripatetikern zu den ihrer Fortpflanzung harrenden Platonischen Ideen eingenommen wurde: mit desto grösserer Spannung richtet sich unsere

schliessen sich doch wenigstens als Missverständniss an die Aristotelische Lehre von der Seele als Form des belebten Körpers an. (Ritter p. 416. 1. 2. u. 417. 1).

[1]) In dieser Rücksicht verdient der Ausdruck οἱ περὶ Πλάτωνα Περιπατητικοί Beachtung, der von Epikur angegriffene Vertheidiger des Identitätsprincip betrifft, und den Prantl p. 360. not. 37. aus Joann. Sic. schol. ed Hermog. VI. p· 201. ed. Walz. hervorgezogen hat. An dieser Stelle kommt ausserdem auch das bekannte Eunuchenräthsel aus der Republik vor.

[2]) Vgl. die bitteren, aber doch nicht unbegründeten Bemerkungen von Prantl p. 347. seq.

Aufmerksamkeit auf die weiteren Schicksale der Akademie, als der zu solcher Fortpflanzung ganz eigentlich bestimmten Schule. Und von ihr kann es nun auch wirklich nicht mit Recht verkannt werden, dass, verglichen mit jenen andern Beiden, ihr Abstand oder Abfall von der Höhe des Platon kein sehr erheblicher zu nennen ist. Im Gegentheil: die Entwicklung dieser späteren Akademie verläuft genau so, wie man es nach der ganzen Situation ihrer früheren Vertreter, und überhaupt unter Berücksichtigung der für sie in Frage kommenden Zeit- und Schulverhältnisse nur erwarten kann. Ich finde, dass in der Mehrzahl der neueren Darstellungen die Akademie ziemlich ungünstig beurtheilt wird [1]. Aber sollte dies nicht vor Allem daherstammen, dass man in ihr, der Schule des Platon, wenn nicht eine ganze Reihe anderer Platone, so doch anderer Aristoteles zu finden erwartete, und in dieser Erwartung allerdings sich getäuscht findet. Oder auch aus der Unbequemlichkeit, welche man dabei empfindet, wenn man ihren Zusammenhang mit dem von ihr scheinbar so heterogenen Standpunkt des Meisters, ihre Verschiedenheit von der scheinbar so ganz mit ihr identischen Skepsis festzustellen versucht — eine Unbequemlichkeit, die aber auch gar nicht aufkommen würde, wenn man nicht — zum Theil an der Hand ungenauer Ueberlieferungen, zum Theil aber auch selbst über diese noch hinausgehend — jene Heterogenität und diese Identität sich noch grösser vorstellte, als sie wirklich gewesen ist. Oder endlich auch aus der Unterschätzung von solchen mit den Akademikern in Berührung tretenden neuen Gestalten, wie namentlich die Stoa ist, deren wachsende Machtentfaltung die auf ihrem ererbten Besitz ruhende Akademie allerdings nicht unerheblich bedrängt und gedrückt hat. Bringt man alle diese Momente gehörig mit in Anschlag, so wird man in die gewöhnlichen Herabsetzungen der Akademiker wenigstens nicht ganz mit einstimmen können. Es ist wahr, sie haben sich mehr von der äusseren Rücksicht auf ihre Umgebungen, als

[1] So z. B. selbst von Ritter, Brandis, Zeller u. s. w. während Prantl allerdings einen andern Ton anschlägt, aber dieser Letztere doch mehr aus Hass gegen die Stoa als aus Anerkennung für die Akademie.

von den aus dem Innern des Platonischen Systems selbst hervorgehenden Motiven treiben lassen: aber dass sie auch nur ein einziges derselben gradezu verläugnet hätten, lässt sich mit Nichts beweisen. Sie haben mehr zu bewahren als zu vermehren, mehr zu vertheidigen als anzugreifen verstanden: aber war Beides nicht vielleicht eine ganz vernünftige Abschätzung wie ihrer eignen Kräfte einerseits, so der Grösse der von ihnen doch immer stillschweigend vorausgesetzten Leistung ihres Meisters anderseits. Es ist wahr, sie haben sich aus dieser Leistung mehr der ethischen, als der physischen, psychologischen und metaphysischen Bestandtheile angenommen: aber folgten sie darin nicht einem in jener Zeit ganz allgemeinen Zuge der philosophischen Bewegung, den man tadeln und verwerfen mag, aus dessen Vorhandensein auch bei ihnen man aber nichts für ihre besondere Eigenthümlichkeit schliessen kann. Es ist endlich wahr, dass bei ihnen je länger je mehr das streng philosophische Interesse überhaupt erlischt: aber ist das nicht noch zu allen Zeiten das gleiche Schicksal aller Philosophen*schulen* gewesen? Sie alle kommen mir wie das unausbleibliche Zurückschwingen des Pendels vor, den die energische Hand ihres Stifters mit Nachdruck nach Einer Seite hin gestossen hat. In diesem allgemeinen Sinne mag man auch die Akademiker tadeln — nicht aber wegen Einzelnheiten oder im Vergleich mit den Sokratikern und Peripatetikern. Auch glaube ich, dass man sie, wenigstens für unsern Zusammenhang nur als Ein in sich verbundenes Ganzes auffassen darf, wenn schon ich nicht läugnen will, dass es nach anderen Rücksichten berechtigt sein mag, von zwei, drei, vier, oder auch gar fünf verschiedenen Akademien zu reden.

Zunächst die Namen des *Polemon*, *Krates* und *Krantor* bezeichnen innerhalb der Akademie denjenigen Moment [1]), wo man zum ersten Mal inne wird, dass die gleichsam noch aus dem eignen Munde des Platon herrührende Tradition ver-

[1]) Auf sie trifft daher am Meisten zu, was nicht nur von ihnen, sondern auch von Speusipp und Xenokrates Academ. II. 42. gesagt wird: Diligenter ea, quae a superioribus acceperant, tuebantur.

stummt, und daher das Bedürfniss verspürt, sich an den in Schrift niedergelegten Ausdruck seiner Lehre zu halten, und denselben möglichst genau zu constatiren [1]). Dass dies Bestreben nach einer ruhigen und gleichmässigen Verständigung über den Inhalt der Platonischen Schriften jetzt heraustrat, war um so natürlicher und berechtigter, je weniger die ältesten Vertreter der Akademie es schon besessen zu haben scheinen [1]). Diese fühlten sich wahrscheinlich noch zu sicher in ihrem allgemeinen Zusammenhange mit dem Meister, als dass sie es sich hätten versagen wollen, grade nur auf die dunkelsten und schwierigsten Punkte in dessen Lehre mit grübelndem Scharfsinn einzugehn, ohne dabei allzu ängstlich die Platonische Correctheit ihrer Erörterungen zu überwachen, ohne auch die Gefahren sonderlich mit in Anschlag zu bringen, die aus der Veränderung und der vom Platonismus immer mehr abweichenden Beschaffenheit der Zeitumgebungen hervorzugehn drohten. Jetzt aber, wo man je länger je mehr bemerkte, dass wie die eigne, so die Philosophie anderer Schulen in Begriff war sich entweder in blosse Gelehrsamkeit aufzulösen [2]), wenn nicht zu solchen Richtungen sich zu bekennen die alle ersten, practischen wie theoretischen Voraussetzungen des Platonismus in Frage stellen [3]): jetzt drangen

[1]) Auch Ritter p. 545. not. 4. bemerkt bei Gelegenheit der Ἀττικοὶ ἐξηγηταί in dem von Cousin herausgegebenen Phaedocommentar (Journal des savans 1835. p. 143. seq.), dass nicht schon die ältesten Akademiker die platonischen Schriften commentirt zu haben scheinen, was offenbar einen recht characteristischen Unterschied von dem Verfahren der Peripatetiker mit den Aristotel. Schriften enthält. Krantor aber wird als erster Ausleger der Platonischen Schriften, dh. des Timaeus, bei Proclus in Tim. p. 24. und bei Plutarch de anim. procr. in Tim. erwähnt. Polemon lernten wir schon oben (p. 154. 155) als Gewährsmann für die platonische Schülerschaft des Demosthenes (Diog. L. VIII. 46.) kennen. Mit Xenokrates theilte Krantor die halbunrichtige Ansicht von dem Genetischen in Tim. p. 35. a. seq. als blosser Darstellungsform. Dagegen von dessen Fassung der Seele als Zahl wich auch er ab. worauf wir beim Plutarch zurückkommen. Seine Notiz über die Atlantissage verdient nicht das Gewicht, das z. B. Susemihl II. p. 295. auf sie legt.

[2]) Vgl. das oben p. 151. über Heraklides und Eudoxus Bemerkte. Von andern Schulen lag diese Gefahr besonders den Peripatetikern nahe.

[3]) Man denke abgesehn von mehreren Sokratischen Schulen an die Stoiker, Epikureer und Skeptiker, auf die wir noch näher einzugehn haben.

diese Akademiker sehr mit Recht auf das Naturgemässe und Einfache, auf das im praktischen Leben Verwerthbare und mit Deutlichkeit in den Platonischen Urkunden Ausgesprochene. Eine besondere Vorliebe für die rein theoretischen Seiten des Platonismus in ihrer strengen Eigenthümlichkeit spricht sich darin allerdings eben so wenig aus, als Stärke der eigenen spekulativen Productivität. Aber mehr noch als der Letzteren bedurfte es gegenwärtig auch nur der Treue und der praktischen Einsicht zur Bewahrung und Vertheidigung des Vorhandenen. Diese Akademiker betonen daher auch gerne, wo sie es nur irgend können, ihre Uebereinstimmung mit andern Philosophenschulen, wie namentlich mit den älteren Peripatetikern [1]; der Polemik aber gingen sie mehr aus dem Wege, als dass sie dieselbe aufsuchten [2].

Bald aber musste sich auch Diese ihnen immer mehr aufdrängen, und wäre es auch allein wegen der wachsenden Machtentfaltung der Stoa gewesen. Auf den Gegensatz gegen

[1]) Dass diese von Cicero so oft ausgeführte Ansicht auf Polemon zurückgeht, erinnert Ritter l. l. not. 1. unter Bezugnahme auf Acad. II. 42.

[2]) Sonst hätte auch schwerlich eine Schrift wie die des Krantor περὶ πένθους eine so einstimmige Bewunderung auch von Seiten nicht platonischer Standpunkte finden können. Denn ihr Inhalt war doch nur ein geschickt zusammengefasster und nach einer einzelnen Richtung hin entwikkelter Ausdruck alt-platonischer Gedanken, wie sie uns z. B. im Phaedo, Theaetet, der Republik u. s. w. oft entgegentreten. Vgl. die Monographien von Schneider (Zeitschr. für Alt. W. 1836.) Meier Halle 1840 und besonders Kayser Heidelberg. 1841. Denselben Geist verrathen auch sonst manche von den nur zu fragmentarisch überlieferten Einzelheiten: so die Bestimmungen über den Unwerth des zeitlichen Lebens, das Verhältniss der sittlichen Güter und der Affecte u. s. w. (adv. Math. XI. 41. seq. vgl. Zeller p. 696. und besonders p. 697. not. 2.), so die ganze persönliche Haltung dieser Männer, die nach aussen aristokratisch abgeschlossen, innerlich aber durch schöne — und gewiss nicht, wie die Ueberlieferung will, im Schmutz sich verlierende — Bethätigungen der Freundschaft und Liebe verbunden waren. Vgl. Polemons treffliche Definition des Eros als θεῶν ὑπηρεσίαν εἰς νέων ἐπιμέλειαν bei Plutarch ad princip. inerud. 3. 3. und Arkesilaos anerkennende Aeussernng ἤ θεοὶ ἤ λείψανα χρυσοῦ γένους bei Diog. L. IV. 21 mit den Auslegern z. St. die auch auf die Beziehung auf Republ X. aufmerksam machen. Von Polemon erzählt D. L. IV. 16. in ähnlicher Weis eine plötzliche Bekehrung, wie sie auch von Platon und andren Platonikern im Umlaufe ist. Vgl. Delbrück's Platon p. 6. 21.

diese hat man daher auch ganz vorzugsweise zu achten wenn man die Stellung des Arkesilaos und Karneades [1]) richtig verstehen will. Bei ihnen beginnt die ἐποχή, das Zurückhalten der eigenen Entscheidung über der gleichmässigen Abwägung der gegnerischen und entgegengesetzten Urtheile, und damit der Schein des Eristischen und Skeptischen. Aber es ist auch eben nur ein Schein der Skepsis, der, wie auf der Akademie überhaupt so auf diesen beiden Vertretern derselben liegt; und man missversteht dieselbe vollkommen, man würdigt unsere auf sie bezügliche Ueberlieferung unrichtig [2]), wenn man in ihrer sogenannten Skepsis etwas Anderes erblickt, als eine nur etwas gleichmässiger gehandhabte, und unter veränderten Umständen selbstverständlich auch etwas anders wirkende Ausübung der alten Sokratischen Methode. Peirastischer Natur ist ihre Skepsis, die beim Arkesilaos mehr paedagogischen, beim Karneades mehr polemischen Character, bei Beiden aber eine unmittelbare Beziehung zur Stoa hat. Die Stoa war Sensualismus, und der Sensualismus, der damals übrigens auch noch über das Bereich der Stoa weit hinaus verbreitet war, raubt und verliert jedes Auge für das Uebersinnliche. Wo dies Auge fehlte, konnte der Platonismus keinen Eingang finden. Wer also diesen lehren wollte, musste zuvor jenen beseitigen, er aber konnte nicht besser beseitigt werden, als durch Entwicklung des vielleicht unbewusst, ja selbst widerwillig in ihm liegenden Keimes zur Skepsis. Einen solchen Keim trägt auch der Platonismus in sich, durch seine zwar nicht unbedingte Verläugnung aber doch zuweilen Vernachlässigung zu nennende Behandlung des Sinnlichen. Einen ungleich grösseren Keim dieser Art enthält aber der Sensualismus in sich, sofern er das überall in die sinnliche Welt hineinragende Geistige eben so wenig ganz los zu werden, als von seinen Voraussetzungen aus zu begreifen vermag. Eine

[1]) Ueber Ark. vgl. Brodeisen Altona. 1821. Geffers Götting. 1841 1845. über Karneades Roulez ann. Gandav. 1824/5.

[2]) Weder Stoischen Gewährsmännern, als Gegnern, darf man allzu sehr trauen, noch Skeptischen, die die Akademie all zu nahe an sich heranzuziehn trachten. Und doch äussert sich selbst Sextus Empiricus zum Theil behutsamer, als Neuere, die sich auf ihn berufen.

nicht ganz unbrauchbare Vorschule für den Platonismus war daher die Skepsis: noch unzweifelhafter aber war sie eine sehr gefährliche Gegnerin gegen die Stoa. Vornämlich in jener Eigenschaft finden wir sie beim Arkesilaos, über den der bekannte Vers des Aristo [1]) ein durchaus schiefes Urtheil enthält, in dieser dagegen beim Karneades, dessen bekannte Selbstcharacteristik allen Ernstes für mehr als eine gutmüthige Ironie zu nehmen ist [2]). Arkesilaos wollte Philosophie lehren, wenn auch immer nur in dem besondern Sinne seiner Schule [3]): aber er vermochte dies nicht anders, als nach Ausrottung des die griechischen Gemüther vielfach beherrschenden sensualistischen Vorurtheils. Karneades dagegen wäre vermuthlich nie als Philosoph aufgetreten, sondern immer nur als Redner — wozu ihn die Natur eigentlich bestimmt, und auch wirklich mit ganz besondern Gaben ausgerüstet hatte — wenn ihn nicht die bei allem Irrthum doch so selbstgewisse Haltung der Stoa dazu gereizt hätte. Weil Arkesilaos überhaupt noch Etwas lehren, und zu diesem Ende zunächst auf das ethische Verhalten der Menschen einwirken wollte: darum gebot er seiner Skepsis bei dem Begriff des *εὔλογον* einen Halt der bei einem auch nur leidlich consequenten Kopf, sonst durch Nichts zu rechtfertigen gewesen wäre, hierdurch aber auch ausreichend begründet ist. Dem Karneades aber scheint es schon gar nicht mehr darauf angekommen zu sein, theoretische Einsicht in das Wesen der natürlichen, menschlichen oder göttlichen Dinge zu verbreiten, sondern allein darauf, rednerische Wirkung auf die Menschen auszuüben. Jener mochte noch zuweilen an einen Weiterbau in Betreff der Platonischen Ideen denken, wennschon er sich dafür etwas zu lange bei den Vorarbeiten für denselben aufhielt. Karneades aber wollte nur die belagerte Burg seines Meisters entsetzen, indem er ihren Angreifern in den Rücken fiel,

[1]) πρόσθε Πλάτων, ὄπιθεν Πύῤῥων, μέσσος Διόδωρος D. L. IV. 33. s. d. A. z. St.

[2]) εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος οὐκ ἂν ἦν ἐγώ. Diog. L. IV. 62.

[3]) Dass er im Besitze der Platonischen Bücher gewesen, wird Diog. L. IV. 32. ausdrücklich erwähnt. Zweifelhaft ist mir die Behauptung, dass die Akademiker entweder gar nicht oder doch nur so wenig aus principiellen Gründen geschrieben hätten.

und dabei zugleich sein eigentliches Feld, die Rhetorik zur Bestellung frei bekam. Seine Polemik lässt sich daher auch zwar ziemlich tief in die einzelnen Stoischen Lehren, — und zwar nicht minder nach der ethischen wie nach irgend einer andern Seite hin ein: aber es wäre doch mehr als gewagt, wenn man desswegen nun entweder das Gegentheil der von ihm angefochtenen Lehren, oder auch die Gründe, mit denen er stritt, für seine eigne Meinung ausgeben wollte. Wenn schon sein vertrauter Schüler Kleitomachos diese nicht heraus zu finden vermochte: wie viel weniger Grund haben wir hierin einem unserer Berichterstatter zu trauen, wie viel weniger werden wir selbst zu der häkligen Unterscheidung im Stande sein zwischen Dem, was er nur disputandi caussa vorbrachte, und Dem, was er sich selbst davon aneignete [1]).

So endigt also auch hier die philosophische Haltung — wenn schon aus andern Gründen und in anderm Verlauf, so doch dem letzten Resultate nach — mit gleicher Unproductivität und Aussichtslosigkeit wie bei den Sokratikern. Aber gab es denn nicht vielleicht an andern Orten andre Männer die die Fackel philosophischer Forschung energischer zu schwingen, und dadurch in lebendigeres Glühen zu versetzen verstanden?

Den Inhalt der dritten Periode griechischer Philosophie bilden die Systeme der älteren Stoiker und Epikureer, sowie der eigentlichen Skeptiker. Ihr gemeinsamer Character ist das Epigonenthum. Nicht jede beliebige Existenz der Schwäche und Niedrigkeit pflegt man Epigonenthum zu nennen, sondern nur diejenige, deren Schwäche doch noch immer irgend einen, sei es wirklich vorhandenen, sei es zum mindesten prätendirten Zusammenhang mit einer grössern Vergangenheit besitzt. Epigonen waren dem Alterthum die ihre Väter rächenden Helden von Theben, ihrer Zeit gegenüber mächtige und eigenthümliche Gestalten aber doch nicht zu vergleichen mit jener älteren Generation. Und Gleiches gilt von

[1]) Dies stellt auch solche Bestimmungen wie die von Prantl p. 499. 5. so hart getadelten über die Stellung der Logik in ein etwas anderes Licht, als er darauf fallen lässt.

den Philosophen dieser Periode. Sie erstreben Neues und Eigenthümliches, das unterscheidet sie von dem eben besprochenen Schülerthum, das wenn auch in verschieden hohem Grade, doch überhaupt nur in Wegen zu wandeln beabsichtigt, welche die Meister ihnen voran gegangen waren. Aber ihr Streben misslingt ihnen, sie kommen in verschiedenem Sinne, doch über das Alte nicht hinaus, dies unterscheidet sie von dem philosophischen Heroenthum der Meister, von denen bei aller Gemeinschaft unter einander doch jeder für sich ein originaler Kämpfer ist.

Ganz besonders nehmen diese drei Schulen eine derartige Stellung zum Platon als dem Höhenpunct der mittleren Periode ein, es fehlt keinem dieser Standpunkte eine oder mehrere Coincidenzen mit jenem, und wäre es bei den Stoikern auch nur die energische Absicht ihrer Ethik, bei den Epikureern die ästhetische Heiterkeit ihrer Darstellung, so wie bei den Skeptikern der Gegensatz gegen die Zuverlässigkeit der Sinne gewesen. Aber bei keinem von ihnen treten diese Momente doch in demselben Zusammenhange, in derselben Bedeutung auf, wie beim Platonismus, und überhaupt was sie abgesehen von Einzelnheiten aus diesem entlehnen, was sie principiell mit diesem gemein haben, benutzen sie nicht anders denn als einen vorübergehenden Durchgangs-, höchstens als einen Ausgangspunkt, von dem sie sich je länger je mehr entfernen. In demselben Maasse wie sie dies thun, büssen sie aber auch an objectiver Wahrheit, an wissenschaftlicher und sittlicher Würde ein. Mit Bewusstsein verlässt Aristoteles die ihm unsicher erscheinende Höhe des Platonismus, unwillkürlich gleiten jene andern drei von eben dieser Höhe herunter. Oder wäre es nicht also zu beurtheilen wenn wir die Stoiker, Epikureer und Skeptiker gemeinsam die Transcendenz des Geistigen gegenüber dem Sinnlichen, sowie des Göttlichen gegenüber der Welt, die sittliche Güte der göttlichen Providenz gegenüber dem Bösen und dem Uebel, sowie die sittliche Freiheit des Menschen gegenüber der allgemeinen Nothwendigkeit der Dinge, kurz alle jene Züge einer tieferen Spekulation verleugnen sehen, die am nachdrücklichsten der Gestalt des Platonismus aufgedrückt waren, die aber doch auch weder dem Sokrates

noch dem Aristoteles ganz gefehlt hatten. Und ist nicht gerade dies das zugleich unbefangenste und grösste Zeugniss für den Platonismus, dass er gewissermassen der Werthmesser ist für den in den Gedanken jener Spätern enthaltenen Bestand an Wahrheit? freilich von einem noch höhern Standpunkte aus mag die wie durch Aristoteles, so auch diese späteren vollzogene Beseitigung oder Verhinderung der platonischen Alleinherrschaft als ein Verdienst und Glück betrachtet werden müssen, aber innerhalb der griechischen Philosophie konnte doch nichts grösseres geleistet werden, als die Hypothese der Ideenlehre. Mit mächtiger Hand hatte Platon durch Diese der in dem sinnlichen Diesseits durchaus befangenen griechischen Welt eine Thür ins Uebersinnliche aufgestossen; er hatte sich aufgeschwungen, wie ein Vogel sich aufschwingt über die Erde, um in das ewig lichte Reich der Ideenwelt einzugehen, und wenn er auch dabei vergessen hatte auch den zurückgebliebenen zu zeigen, wie sie ihm nachzufolgen im Stande wären, oder vielmehr wenn er ihnen zwar einen Weg doch aber nur einen solchen gezeigt hatte, der sich schon bei der ruhigen Prüfung des Aristoteles als unbetretbar erwies — wie wenig bedeuten alle diese Bedenken am Ende doch! Man musste das kühne Unternehmen des Platon aufgeben, aber bekam als Ersatz dafür kaum mehr als eine Lücke. Die Platonische Lösung der Aufgabe war mislungen, aber die Aufgabe selbst blieb bestehen, und auch von jeder andern befriedigendern Lösung entfernte man sich, je mehr man dem Platonismus den Rücken wandte.

In formeller Hinsicht war das System die grosse Leistung der voraufgegangenen Periode gewesen und dies System mit seinen drei Gliedern der Dialektik, Physik und Ethik, zumal gerade in dieser Abfolge derselben war zwar am deutlichsten aber doch nicht allein beim Platon ich sage nicht ausgesprochen aber doch vorausgesetzt; auch die Aeusserungen des Sokrates liessen es schon ahnen, sowie die krausere Architectonik des Aristoteles sich darauf zurückführen liess. Es bezeichnet daher ohne Weiteres schon einen Theil des Verfalls, wenn wir sehen, dass das System überhaupt und diese bestimmte Gliederung und Abfolge desselben insbesondere von

allen späteren alterirt und ignorirt wird. Als die Vorherrschaft der Physik beseitigt war, hatte die erste Periode, die eine aufsteigende Bewegung enthielt, ihr normales Ende erreicht. Es ist unverkennbar eine absteigende Bewegung, wenn in der dritten Periode das systematische Gleichgewicht im vermeintlichen Interesse der Ethik gestört wurde, denn die Ethik ist allen Epigonen die Hauptsache, mag sie nun wie bei den Stoikern die mittlere Stelle einnehmen, hinter welcher nur noch die in ihrem Zweck sich veräusserlichende Logik steht [1]), mag sie wie bei den Epikureern voran treten und von hier aus ihre entscheidenden Impulse auf die beiden andern Glieder ertheilen, oder endlich auch wie bei den Skeptikern den dritten Platz wie zur Bezeichnung der eigentlichen Pointe des Ganzen einnehmen: immer präponderirt die Ethik auf Kosten der andern Glieder, d. h. mit andern Worten, die Wissenschaft nähert sich der Gefahr, nicht mehr um ihrer selbst willen sondern um der Motive des practischen Lebens willen betrieben zu werden. Und wie gleichmässig sind ausserdem im Grossen und Ganzen angesehen diese Motive, wie kleinmüthig kleinlich, ja irrthümlich zu nennen. Man lernt diese Motive am sichersten kennen wenn man die Formeln beachtet, in denen diese drei Schulen das höchste Gut zu bestimmen gedenken; der Ausdruck wechselt und auch die Tendenz des Inhalts ist nicht bei allen dreien dieselbe, aber im Grossen und Ganzen kommt das „Nach der Natur leben“ der Stoiker, das Lustleben der Epikureer und die Ataraxia der Skeptiker doch auf ein und dasselbe hinaus.

In dem, was so eben über die Stellung der Ethik während dieser Periode bemerkt wurde, liegt schon ausgesprochen sowohl, dass auch die Stellung der beiden andern Disciplinen

[1]) Ueber diesen Punkt herrscht freilich nicht nur in den neueren Darstellungen, sondern auch in den Berichten der Alten, ja vielleicht schon in den eignen Aeusserungen der Stoiker eine gewisse Verwirrung. Unseres Erachtens lässt sich dieselbe indessen leicht heben, wenn man nur die verschiedenen Gesichtspunkte gehörig auseinander hält, je nachdem es sich um die Reihenfolge der äusseren Darstellung oder um die der Schulmittheilung oder um die innere begriffliche Abfolge handelt.

nicht die richtige wurde, wie dies namentlich für die Logik an den Stoikern, für die Logik und Physik aber an den beiden andern deutlich heraustritt, als auch, dass alle diese und andere Alterationen der systematischen Form im innern Zusammenhange mit inhaltlichen Voraussetzungen und Tendenzen stehen. Auf diese wird es indessen besser sein mit Unterscheidung der drei Schulen von einander als in einer Collectivbetrachtung einzugehen.

Auch unter den zu dieser Periode gehörigen Stoikern müssen bestimmte Unterscheidungen beachtet werden. Wir reden dabei natürlich nicht von dem Gegensatze, in welchem unseres Erachtens die Stoiker dieser Periode zu ihren späteren Nachfolgern stehen; selbst das mag dahin gestellt bleiben, ob es durchgehends möglich ist, den persönlichen Antheil jedes Einzelnen urkundlich auszusondern, wenn schon einer fortgesetzten Forschung in dieser Beziehung vielleicht noch mehr gelingen wird als gegenwärtig angenommen zu werden pflegt. Aber zwei Gruppen treten jedenfalls von einander, von denen die eine einen in sich geschlossenen Zusammenhang und dadurch auch den eigentlichen Kern der Schullehre bezeichnet; die andere aber freiere Gestalten umschliesst, welche jenen Kern in gewisser Weise zwar voraussetzen, in anderer Art demselben aber auch eben so bestimmt entgegenstehen und gerade auch zum Platonismus ist das Verhältniss des Zenon, Kleanthes und Chrysipp nicht genau das gleiche, wie das eines Ariston, Herillus und Anderer.

In Zenon kommt das stoische Princip sich entwickelnd gleichsam erst her aus den früheren Philosophien, sowie aus den zu einer eigenthümlichen Verarbeitung der letzteren auffordernden praktischen Interessen. Es wird bekanntlich ein xenophonteisch-sokratisches Element als der erste etwas gewaltsame Impuls bezeichnet, der den Zenon wie zur Philosophie überhaupt so zu seiner besonderen Stellung in derselben geführt habe. (Diog. L. VII. §. 3.). Aber damit wird doch nur das erste Glied innerhalb einer Kette von Einflüssen und Voraussetzungen bezeichnet, die im stoischen Standpunkt zusammentraten, und es bedurfte gar nicht noch erst der ins Breite arbeitenden Thätigkeit des Chrysipp, um die Stoa als ein Ni-

veau erscheinen zu lassen, dem kein bedeutenderes Glied der früheren Entwicklung völlig fern gestanden hätte, auch bei Zenon selbst war dies bereits der Fall und selbst die abgrenzende und verfestigende Eigenthümlichkeit des Kleanth beseitigte diese Art von universeller Vorbereitung des stoischen Princips keineswegs. Diese und die ihr zu Grunde liegende gelehrte Bildung ist vielmehr nächst dem, was zu jener vorhin schon erwähnten Alteration der systematischen Form geführt hat das entscheidenste Moment zur Erklärung der stoischen Eigenthümlichkeit.

Untersuchen wir jetzt nämlich noch etwas genauer die Gründe aus, und die Umstände unter welchen die drei Glieder des Systems sich in jener neuen Weise zusammenfanden, so tritt uns vor Allem die Beziehung der Stoa zu Platon und Aristoteles und nach dieser die zu allen frühern Philosophien entgegen. In einer gewissen Erlahmung der philosophischer Anstrengung nämlich vermögen die Stoiker die Transcendenz der platonischen Idee nicht fest zu halten, ja nicht einmal mit Aristoteles wollen sie die logische Unterscheidbarkeit der Form von der Materie zugeben, da ja auch Aristoteles selbst abgesehen von Gott durchgängig das reale Zusammensein dieser beiden gelehrt hatte. Hiermit ist ohne Weiteres sowohl der Pantheismus, als auch der Materialismus der Stoiker gegeben und diese beiden sind die gemeinschaftliche Quelle aller ihrer weitern Gedanken [1]). Sofern sie damit die Lehre der beiden

[1]) So namentlich ihres Determinismus in der Ethik und ihres Sensualismus in der Logik. Freilich Zeller III. 1. p. 20. bestreitet dies ausdrücklich und zwar weil sonst ihre Ethik nicht so sehr auf die Unterwerfung der Sinnlichkeit hätte gerichtet und mit einer so wenig negativen Haltung hätte begabt sein können. Aber dem letzteren Fehler sind die Stoiker keineswegs entgangen und der Nachdruck den sie dessen ungeachtet besitzen stammt nicht so wohl aus einer strengen Gegenüberstellung von Sinn- und Unsinnlichem, die sich bei ihnen fände, als vielmehr aus ihrem Determinismus — gerade so wie beim Heraklit — her. Mit Platon (Sophist. p. 247 d.) nennen sie Alles das wirklich, was entweder wirken oder leiden kann, sehr abweichend vom Platon vindiciren sie diese Eigenschaften aber nur dem Körperlichen. Und doch lässt sich auch mitten in ihrem Materialismus weil der gerade Gegensatz so eine Art Analogie von Platons Idealismus nachweisen. Nach Platon ist gerecht, wer an der Idee der Gerech-

Meister zu verbessern glauben, erscheinen sie sich selbst als ein fortschreitendes Glied der philosophischen Bewegung; da sie dies aber in unsern Augen nicht auch wirklich sind, so kann es uns nicht wundern, sie auf den Standpunkt der ersten Periode eben hiermit zurücksinken zu sehen, ja nicht nur sokratische Schulen, sondern Sokrates selbst dient ihnen dazu als Mittelglied. Nur dass sie nicht anders, als mit Reflexion die veralteten Standpunkte eines Heraklit und Anderer wieder einzunehmen vermögen, die ursprünglich doch in vollkommenster Naivetät entstanden waren. Welch' ein grosser Unterschied aber darin liegt, ob Gott und die Welt, Materie und Immaterielles stillschweigend in einander gegriffen werden, oder ob man diese und ähnliche Seiten absichtlich auf einander reducirt, nachdem bereits ausgebildete Systeme auf deren Unterscheidung gedrungen haben, das bedarf keiner weitern Auseinandersetzung. Hiermit ist aber auch alles Bemerkenswerthe gegeben, was an der stoischen Physik entgegentritt. Die leitenden Gedanken darin sind Heraklits, die Details der Ausführung aber grösstentheils Aristoteles Eigenthum und selbst die accommodative Stellung, welche die zur Physik gerechnete Theologie sich zur Volksreligion gibt, ist nur die vollständigere Ausführung der heraklitischen Methode, und doch verleugnet auch diese Repristination vorsokratischer Ideen die Thatsache nicht ganz, dass sie, wenn auch der Hauptsache nach umsonst in Platons Schule gewesen war. Denn was ist z. B. der ganze Begriff des *λόγος σπερματικός* anders, als eine Uebersetzung der platonischen Idee in die Sprache des stoischen Princips [1])

tigkeit Theil hat, nach den Stoikern ist tugendhaft in wem sich Tugendstoff befindet (vgl. Zeller p. 48 u. 52) — Wenn aber in der angegebenen Weise das Verwerfen der platonischen Transcendenz und somit eine Uebereinstimmung mit der bei den Peripatetikern herrschenden Tendenz auf Immanenz der eigentliche Ausgangspunkt der Stoa ist, wie dies doch auch von Manchen (vgl. z. B. Ueberwegs Grundriss p. 130.) anerkannt wird, so heisst es zu weit gehen, wenn man in dieser Lehre wie z. B. Prantl p. 401. thut, nur ein Fortwuchern der vorsokratischen und sophistischen Elemente erblikt.

[1]) Zu dieser Uebersetzung gehört freilich auch die Ausprägung des schon im Parmenides verworfenen Nominalismus, über den man die Belegstellen bei Zeller p. 58. 1. findet, andrerseits vergleiche man diesen Ge-

und auch jene religiöse Schwung der den Kleanth zu seinem Hymnus begeistert, steht in einem ähnlichen Verhältniss zu platonischer Religiosität.

Eben dieser Schwung, eben dieser Begriff des λόγος leitet uns nun aber auch über in den ethischen Theil. Denn wenn hier die letzte Forderung dahin lautet, übereinstimmend mit sich, übereinstimmend mit der Natur zu leben [1]), an der Natur ist es doch vorzugsweise der Pol des Göttlichen, auf den es ankommt und aus dem allein auch die Strenge und der Ernst hervorgehen, die den einzelnen Bestimmungen der stoischen Ethik nicht abzusprechen sind. Indessen gerade auf diesem Gebiete tritt auch, sehr deutlich der innere Widerspruch hervor, der von der Wurzel an die ganze Haltung der Stoiker durchdringt. Sie suchen für praktische Schäden Hülfe und suchen sie bei einer ziemlich gelehrt gehaltenen Philosophie; sie philosophiren mit den Mitteln der Systeme aus der zweiten Periode um zu denen der ersten zurückzukehren. Das rächt sich durch den stehenden Widerspruch in jeder Abtheilung ihrer Ethik. Ihre Güterlehre will das sittliche Gut so streng als möglich fixiren, aber indem sie es dadurch in seiner absoluten Höhe zu etwas völlig Unerreichbarem macht, fühlt sie sich gedrängt, neben diesem ersten Begriff als eine Art von Abkunft mit der Wirklichkeit den des Vorgezogenen zu stellen, der sie dann auch glücklich bis ins Gewöhnliche des alltäglichen Lebens herabzieht. Ihre Lehre von den Handlungen spaltet der ähnliche Dualismus von Kathekon und Katorthoma und die von den Trieben der von Apathie und Eupathie. So geht ein doppelter Zug durch alle ethischen Gedanken der Stoa ein unausgeglichener Gegensatz durch ihr Inneres. Sie will ein Leben nach der Tugend, aber sie löst das Sittliche in das Natürliche auf

danken des stoischen λόγος doch auch nur mit Heraklit, um sich davon zu überzeugen, dass zwischen beiden Platons Ideenlehre nicht ohne Einfluss in der Mitte gelegen hat. Heraklit redet von einem ewig lebenden Feuer und die Vernunft tritt uns mehr nur wie eine Eigenschaft desselben entgegen, grade umgekehrt lassen die Stoiker die materielle Beschaffenheit als die Eigenschaft eines Wesens erscheinen, dessen eigentliche Substanz das Geistige ist.

[1]) Auch Speusipp gebot nach der Natur zu leben, woran Ueberweg p. 133 mit Recht erinnert.

ohne es diesem anders als in ganz nachdrucksloser Weise entgegen zu setzen. Sie bekämpft mit Leidenschaftlichkeit die Lust, aber von vorn herein kämpft sie mit stumpfen Waffen, weil sie keinen Unterschied von Leib und Seele festhält [1]. Sie ruft mit vielem Pathos zur Sittlichkeit auf, aber entzieht uns die Möglichkeit, sittlich zu werden, indem sie den Uebergang vom Schlechten zum Guten, vom Thoren zum Weisen läugnet [2]. Sie begreift die Freiheit des Willens, als unerlässliche Voraussetzung der sittlichen Thätigkeit, aber ihr naturalistischer Determinismus schliesst jede eigentliche Freiheit in seinen Consequenzen aus. So verfehlt die Stoa das Ziel, das sie sich vorgesetzt und wie wohl sie dies fühlt, vermag sie dasselbe doch nicht aus den Augen zu lassen. Sie stellt uns, wie z. B. in ihrem Weisen ein Ideal auf, das allen Platonismus noch an Excentricität überbietet, aber dass sie an dasselbe nicht einmal halb so fest wie Platon an das seinige glaubt, zeigt ihr naives Geständniss, dass dieser Weise höchstens im goldnen Zeitalter und vielleicht auch damals nicht gelebt haben möge. Welcher weitern Begründung bedarf es daher auch wohl, wenn ich behaupte, dass alles das, was im Platonismus und zum Theil auch noch beim Aristoteles harmonisch gegen einander abgewogen war, bei den Stoikern auseinander gerissen und somit seiner innern Kraft beraubt sei. Und doch bedarf es auch hier nur einer Vergegenwärtigung der Einzelheiten, um zu bemerken, wie oft die stoische Ethik ihre anspruchvollsten mit Bauten platonisch-aristotelischen Trümmern aufbaut [3].

Wenn dies aber in dem Theile geschieht, der doch nach ihrer einstimmigen Versicherung das eigentliche Ziel ihres

1) Daher auch ihre von Platon wie Aristoteles abweichende Auffassung der Empfindung und der Begierde vgl. Zeller p. 103. daher auch ihre Meinung von der Sterblichkeit der Seele die mit ihrer Gestattung des Selbstmordes in einem eben so genauen Zusammenhange steht, wie bei Platon die entschiedene Verwerfung des letzteren mit seiner begeisterten Einsicht in die Unsterblichkeit der Seele.

2) Diese Lehre ist als Caricatur der sokratischen Lehre von der Einheit der Tugend eben so sehr deren grades Gegentheil in gewissem Sinne, als in anderm deren Consequenz.

3) Schon Diog. L. VII. §. 33. vgl. §. 4. macht auf das Vorkommen

Systems ist, wie kann das Gleiche uns in der Logik überraschen, deren Stellung zum System übrigens eine ganz äusserliche ist, nur dass formell der ganze Inhalt des Systems nach den Regeln dieser Logik begründet wird. Daher auch hier ein so offen vorliegender und doch durch nichts zu beseitigender Widerspruch in der mit so grosser Prätention vorgetragenen Lehre vom Kriterium [1]), daher dieser formelle Mechanismus, nach dem man Begriffe und Worte, Urtheile und Sätze, Schlüsse und Perioden auseinander legt und zusammensetzt. Der Theätet war für diese Philosophen nicht geschrieben [2]) und doch ward er von ihnen benutzt. Sie begnügten sich ja damit Bilder, Wendungen und Lehren aus ihm sich anzueignen, die hier deutlich genug nur als vereinzelte und dienende Momente der höhern Ansicht bezeichnet waren [3]).

Bei dieser Beschaffenheit des eigentlichen Kerns und Stammes der stoischen Lehre kann es nicht weiter überraschen, dass einzelne Glieder der Schule sich freier zu demselben, ja in gewissen Beziehungen ihm sogar gegenüber stellten. Ariston that dies, sofern er die ganze Philosophie auf die Ethik und auch diese wiederum mit Ausschluss des paraenetischen und hypothetischen Theils auf die Frage nach dem höchsten Gute reduciren wollte. Die Logik sollte nichts für uns sein, weil sie den zwar künstlichen aber doch nur werthlosen Geweben der Spinnen gleiche, die Physik aber sollte unsere Fassung übersteigen, und auch in der Ethik wollte er nichts von dem Vorgezogenen, nichts von einer Wahl in Betreff der Mitteldinge wissen [4]). Seinen Standpunkt charakterisirt mithin vor Allem die Tendenz auf Vereinfachung und Beseitigung der gelehrten oder speculativen Bestandtheile, dann aber zeigt er sich inner-

der Weibergemeinschaft bei Zenon wie bei Platon aufmerksam. Dieser Fall ist aber doch nur einer von vielen. Von Persaeus werden andrerseits sieben Bücher gegen die Gesetze erwähnt. Vgl. §. 36.

1) Das Nähere s. bei Zeller p. 37.

2) Aehnliches gilt vom Kratylos.

3) So z. B. das nachher so verbreitete Bild von der tabula rasa.

4) Er wollte also jene vorhin als Consequenz bezeichnete Trivialität vermeiden, durch welche ihm die Philosophen seiner Schule den Ammen und Pädagogen das Ihrige vorweg zu nehmen schienen.

halb des Praktischen von einer selbst die allgemeine Schullehre noch überbietenden Schroffheit. Während er aber zu wenig den äussern Gütern und der Wirklichkeit des Lebens, zu wenig aber auch zu gleicher Zeit der theoretischen Forschung einräumte, überschätzte dagegen Herillus eben diese beiden Seiten, die erstere, sofern seine Lehre von dem veränderlichen Unterzweck den er neben das höchste Gut des Weisen stellte doch nur eine verstärkende Modification von der allgemeinen stoischen Anerkennung des Vorgezogenen war, die andere aber sofern er vielleicht unter dem Einfluss peripatetischer Eindrücke den ganzen Werth des Lebens in die Theorie verlegte. So treten in diesen beiden Männern zwei Extreme auf die einerseits zwar von der herrschenden Tendenz abweichen, andererseits aber doch auch in jener nicht ohne alle Wurzeln waren, zum gewissen Zeichen, dass das schöne zum mindesten echt griechische Verhältniss von Praxis und Theorie wie es Platon bestimmt hatte, in der Stoa das Gleichgewicht verloren hatte. Die Weisheit erklärt die Stoa auch noch für eine Wissenschaft, aber das Streben nach Weisheit ist ihr doch nur die Uebung der Tugend als einer nothwendigen Kunst, und das scholastische Leben, welches im Lyceum gepriesen wurde, galt ihr nur als eine andere Art der Lust. (Zeller p. 16.) Die Stoa hatte den ersten Schritt von der Höhe des Platonismus abwärts gethan, indem sie den Begriff Gottes in den der Welt und den Begriff des Geistes in den der Sinnlichkeit aufgehen liess; der zweite erfolgte durch Epikur, der sich nicht darauf beschränkte in jener theologischen und psychologischen Hinsicht zu identificiren, sondern auch das Einzelne von jedem — innerweltlichen und innersinnlichen — Bande des Allgemeinen zu befreien gedachte. Independentismus ist daher sowohl in der Physik als in der Ethik der eigentliche innerlichste Grundzug des Epikureismus und zwar in der Physik ist er es, weil er es in der Ethik ist. Um den einzelnen Menschen in seinen sittlichen Leben als autonom auffassen zu können, wird auch in der allgemeinsten Beschreibung der Welt das Einzelne zerstückelt für sich hingestellt und jene berüchtigte kleine Declination der Atome, in der der erste Anstoss zur wirklichen Weltbildung liegt, wird nicht bloss des-

wegen ersonnen, weil sonst überhaupt kein Anfang der Dinge zu rechtfertigen wäre, sondern zugleich und insonderheit, weil die menschliche Freiheit oder vielmehr Willkür schon hier im Voraus berüchsichtigt wird [1]). Ein ethisches Motiv ist also auch hier der erste Schlüssel zur richtigen Auffassung des Systems. In dem eben Gesagten liegt dann aber auch schon weiter das ganze Verhältniss bestimmt, in welchem Epikur wie zum Demokrit einerseits, so zum Aristipp andererseits steht: er erneuert die Naturauffassung des einen aber nicht sowohl um ihrer selbst, um einer auf sie zu gründenden Wissenschaft willen, sondern lediglich wegen ihrer ethischen Bedeutung als Beruhigungsmittel, um im Genusse des Lebens nicht gestört zu werden; er erneuert das ethische Princip des andern, aber indem er ihm eine wesentlich veränderte physikalische Anschauung zur Grundlage giebt. Hedonismus setzt nicht immer mit Nothwendigkeit die mechanische Naturauffassung voraus, wie dies das Beispiel des mebr auf dynamische Ansichten zurückweisenden Aristipp beweist, aber die mechanische Auffassung ihrerseits treibt mit innerer Folgerichtigkeit zum Hedonismus. Es begreift sich daher auch leicht, dass die Differenzen des Epikur gegenüber dem Demokrit mehr von Laune und Zufall als von inneren Gründen abhängig sind, während dagegen in den ihn von Aristipp scheidenden Eigenschaften die Verschiedenheit der Persönlichkeit, sowie der wissenschaftlichen und zeitgeschichtlichen Umgebungen in sehr bedeutsamer Weise sich wiederspiegelt. Es liegt etwas ungleich Männlicheres und Naiveres, es liegt mehr Keckheit und zugleich mehr relative Wahrheit in der Manier des Aristipp als in der des Epikur. Man merkt es dem Letztern nur zu sehr an, dass er wissenschaftlich wie sittlich gleichsam ein schlechtes Gewissen bei der Aufstellung seines Princips hat, während Aristipp durch eine gewisse Harmlosigkeit in der Vertretung mit der Unrichtigkeit des vertretenen Princips ei-

[1]) Trendelenburg's (über Nothwendigkeit und Freiheit p. 158.) Bemerkung, dass weder der Atomismus ein psychologisches noch der Hedonismus ein ethisches Motiv für die Freiheit besitze, trifft meines Erachtens daher nur dann zu, wenn man, was Epikur aber nicht thut, zwischen Willkür und Freiheit unterscheidet.

nigermassen wieder aussöhnt, dies wiederum hat aber nur darin seinen Grund, dass zwischen Aristipp und Epikur in der Mitte die Erscheinung des aristotelisch-platonischen Systems lag, in welchem der Lust ihr volles Recht schon gegeben war, ohne dass man deswegen zu der Ueberschätzung derselben gelangt wäre, wie sie dem Hedonismus zu Grunde liegt.

Nach Aristipp ist das Wesen der Lust eine bestimmte Art der Bewegung, nach Epikur ist es mehr Ruhe als Bewegung. Dies athmet zunächst den kleinmüthigen Geist des Zeitalters, sowie das furchtsamere Temperament [1]) des Philosophen, es scheint aber auch sachlich als dringend motivirt gegolten zu haben durch die Polemik in welcher Platon die Bewegung zu einem blossen Mittel für den Zweck des Guten herabgesetzt hatte. Er hatte die Lust auf Bewegung zurückgeführt und eben darum schon des höchsten Charakters für verlustig erklärt. Dieser letztern Folgerung [2]) mochte aber Epikur dadurch zu entgehen glauben, dass er die Lust mehr in der Ruhe als in der Bewegung zu suchen gebot. Oder hätte dies seinen Grund etwa darin gehabt, dass er die körperliche Lust im gewissen Sinne hinter die geistige zurücksetzte? Eine Uebereinstimmung besteht jedenfalls zwischen diesen zwei Behauptungen, mag unter ihnen das Verhältniss von Grund und Folge übrigens gewesen sein wie es will und auch unmittelbar auf diese Hervorhebung der geistigen Lüste ist Platon's sorgsame Charakteristik derselben gewiss nicht ohne Einfluss gewesen. Es mögen auch andere Gründe nach dieser Seite gewirkt haben, eingeflossen in die Ueberlegung ist aber jedenfalls auch der Eindruck den der Philebus hervorbringt.

Mit der Auffassung der Lust als Ruhe und mit der Her-

[1]) Der Furchtsamkeit beschuldigt auch Ritter pag. 476 den Epikur während dagegen Trendelenburg ein Motiv der epikureischen Philosophie in der tapfern Bekämpfung der Furcht erblickt, (a. a. O. pag. 160) Aber des letzteren Argumentation ist offenbar nicht richtig, da nicht der tapfer genannt werden kann, der sich und Andere von der Nichtigkeit einer Gefahr zu überreden sucht, sondern nur der, der eine Gefahr als solche anerkennt, ohne sich ihr deshalb zu entziehen.

[2]) Dieselbe liegt theils direkt theils indirekt im Philebus und auch Aristoteles theilt dieselben wie Ritter pag. 465 mit Recht erinnert.

vorhebung der geistigen Lust ist aber auch endlich die dritte Aristipp von Epikur unterscheidende Forderung des letztern gegeben, nach welcher nicht die einzelzeitige Lust, sondern nur das Gesammt-System der Lüste das Ziel des Lebens sein soll, und erst hierdurch ist eigentlich eine fortlaufendere Zusammenstellung der epikurischen Gedanken mit den platonischen ermöglicht, sofern erst hierdurch der Versuch einer allseitigen Würdigung der sittlichen Beziehungen vom hedonistischen Gesichtspunkte aus einigermassen gelingen konnte, wenigstens in höherem Maasse als es beim Aristipp der Fall war. Aristipp ist wie ein Künstler mehr durch unmittelbaren Tact, Epikur durch ruhige Berechnung in seinen Lehren geleitet; Aristipp ist daher persönlich dem Platon noch immer congenialer als Epikur, aber die entwickeltere Gestalt der Lehren des letztern bietet zur Zusammenstellung mit Platon und auch mit Aristoteles doch ungleich mehr Anknüpfungspunkte dar [1]). Schon gleich die Grunddefinition der Philosophie, wonach sie eine Thätigkeit sein soll, die durch Reden und Ueberlegungen ein glückseliges Leben zu erwirken hat, ist von der Art, dass Platon zwar nichts gegen ihren Wortlaut und das was sie enthält wohl aber wegen dessen was sie vermissen lässt und wegen der Auslegung die jener Wortlaut, im Zusammenhange des Systems empfangen muss, bedeutendes einzuwenden gehabt hätte. Platon sowohl wie Aristoteles wissen ihre Worte nicht hoch und voll genug zu wählen, da wo sie uns die Aufgabe der Philosophie beschreiben wollen, Platon weiss ausserdem nicht vorsichtig genug den organischen Zusammenhang zwischen Ewigem und Zeitlichem, zwischen Theoretischem und Praktischem, zu betonen und wenn bei dieser Gelegenheit Aristoteles von ihm abweicht, so geschieht es doch vorzugsweise nur wegen seiner begeisterten Vorliebe für die Theorie. Aber

[1]) Hiermit soll freilich dem nicht widersprochen werden, was Zeller pag. 272. vgl. pag. 274. über die merkwürdige Bevorzugung des Sokratischen vor dem Platonischen und Aristotelischen bemerkt. Einzelne aristotelische termini begegnen uns oft, wie z. B. bei der Definition der Zeit (vgl. Ritter p. 483.) aber auch das Ganze der epikurischen Terminologie setzt das Voraufgegangensein des aristotelischen und platonischen Systems voraus.

von allem Dem findet sich nichts in jener epikurischen Definition, kein Bezug auf das ewige Jenseits und auch im Diesseitigen nur die ausschliessliche Beschreibung der Glückseligkeit als des praktischen Zweckes, dem gegenüber das in den „Reden“ vertretene Geschäft der Logik, und dasjenige der Physik, welches man in den „Ueberlegungen“ angedeutet finden mag, lediglich die Bedeutung von Mitteln besitzen [1]). Auch beim Epikur, wie in der Stoa liegt nämlich der Logik fast nur ein polemisches, höchstens noch ein formales Motiv zu Grunde, da die über beide scheinbar noch hinausgreifende Untersuchung über das Kriterium in der That nichts weiter ist als eine der Beweise durchaus entbehrende gewaltsame Abbiegung der im Theätet erzielten Resultate auf die durch den Hedonismus gebotene sensualistische Pointe [2]). Auf ein so kleines und noch dazu aus fremdem System erborgtes oder vielmehr entwendetes Besitzthum schwindet hier der ganze Inhalt jener Kunst zusammen, von welcher als einer Gabe der Götter Platon die höchste wissenschaftliche Vorstellung gehabt hatte [3]). Wie könnte ihr bei Epikur auch wohl noch eine höhere Bedeutung bleiben, da ihr Ziel in jener sensualistischen Pointe von vorne herein, d. h. von der Ethik her, ihr vorgeschrieben wird. In diesem letzteren theilt gleiches Schicksal mit ihr die Physik; auch Platon und Aristoteles hatten dieser Disciplin wegen ihrer Berührung mit der Materie den höchsten wissenschaftlichen Werth abgesprochen, was sie in ihr bringen, ist dessen ungeachtet mit staunenswerther Energie des Beobachtens und Durchdenkens verarbeitet, Epikur dagegen glaubt sich die grösste

[1]) Das Nähere darüber s. bei Zeller p. 208. Auch über die Fachwissenschaften urtheilte Epikur ziemlich wegwerfend und oberflächlich.

[2]) Beispielsweise beachte man wie in den bei Ritter und Preller §. 377 gesammelten Stellen überall selbst der Wortlaut des Theätet durchklingt.

[3]) Ueber Epikur's Stellung zum Principium identitatis, zur Disjunction u. a., die übrigens in unsern Berichten nicht ganz deutlich heraustritt s. Prantl p. 403. Bezeichnend ist es, dass Epikur von dem stoischen λεκτόν diesem Mittelding zwischen sinnlicher und geistiger Existenz nichts wisssen will. Den Widerspruch, den Ritter (pag. 486 vgl. Ritter und Preller §. 379) zwischen den Berichten des Sextus Empirikus und Diogenes Laertius in Betreff der für die δόξα zu verlangenden Bestätigung findet, lege ich mir in der von Zeller p. 213. 1 vorgeschlagenen Weise zu recht.

fast kindische Liederlichkeit in seinen Detailerklärungen [1]), in seinen Principien aber die einfache Wiederholung [2]) früherer Standpunkte verzeihen zu dürfen, da ja mit Allem Dem nichts weiter betrieben wird, als nur die Befreiung vom wirklichen oder vermeintlichen Aberglauben [3]), ja Epikur hat selbst eine Scheu davor, eine zu strenge Gesetzmässigkeit in seiner Naturwissenschaft aufkommen zu lassen, indem er meint, dass eine solche Voraussetzung die Ruhe des sittlichen Lebens mehr noch zu beeinträchtigen vermöge, als z. B. der Glaube an menschenartige Götter [4]). Denn eben auf solche Beruhigung und Schmerzlosigkeit des Lebens wird Alles und Jedes bei ihm hingewandt: so die Weisheit, die dem Epikur wie dem Platon Haupttugend und gleichsam Substanz aller Tugenden ist, aber nicht, weil in ihr ein Band mit dem Ewigen erblickt wurde, sondern nur, weil ohne sie die gleichmässige Vertheilung und Anordnung der Lüste zu einem System des ganzen Lebens nicht erreicht werden kann, so die Freundschaft in Betreff deren einzelne Aeusserungen des Epikur immerhin edel und feinsinnig gewesen sein mögen ohne aber doch etwas Anderes als höchste Norm vorauszusetzen, als wie den Eigennutz der Lust [5]); so das ganze Staatsleben, an dem Epikur dem

1) Beispiele solcher Art s. bei Zeller p. 218. vgl. Ritter und Preller §. 382.

2) Daher Cicero (de nat. deor. I. 26.) denn auch in so maliziöser Weise die von Epikur für sich in Anspruch genommene Originalität anerkennen lässt — sicut mali aedificii domino glorianti se architectum non habuisse. seq.

3) Zu dem vermeintlichen Aberglauben, den Epikur uns austreiben will, gehört auch die Sehnsucht nach Unsterblichkeit, der er seinen frivolen und nicht einmal neuen Beweis für die Gleichgültigkeit des Todes entgegenstellt. Schon Ritter hat D. L. X. 124. 125. mit dem Axioch. p. 369. zusammengestellt (p. 478. 3. 479. 1. vergl. Zeller p. 229. 2.). Dass Epikur auch die Weissagung und Aehnliches verwirft, braucht kaum ausdrücklich bemerkt zu werden, dagegen wegen des bedeutsamen Contrastes mit der platonischen Theologie, die Unveränderlichkeit und Güte als Grundzüge des göttlichen Wesens behauptet, verdient es Beachtung, dass Epikur als solche die Unveränderlichkeit und Glückseligkeit bezeichnete (Ritter p. 502.)

4) D. L. X. 133. 134.

5) Wenn Ritter p. 474 Not. 2. die dem Epikur zugeschriebene Lehre, der Weise werde unter Umständen für den Freund auch sterben, nicht für

Liebhaber die Betheiligung offen liess, ohne aber von jener ernsten Pflicht des Einzelnen gegen die Gemeinschaft etwas zu ahnen, kraft deren Platon einst selbst die mit dem Höchsten beschäftigten Philosophen gegen ihren Willen hatte zwingen wollen [1]), so alle und jede einzelnen Lehren, unter denen keine ist, die die neuerdings zuweilen hervorgetretenen Rechtfertigungsversuche des Epikurismus als verdient erscheinen liesse. Weder einen männlichen Gegensatz gegen die Furcht, noch ein Verdienst um die Humanität, noch endlich den Ernst streng wissenschaftlicher Untersuchung vermag ich dieser Schule zu vindiciren, wie alles dies ihr neuerdings nachgerühmt worden [2]). Auch sie war allerdings ein relativ nothwendiges Glied für die Vollständigkeit der griechischen Entwickelung der Philosophie, aber ihre Nothwendigkeit reducirt sich doch darauf, dass sie die einmal im Absteigen begriffene Entwickelung eine Stufe weiter nach unten führte.

Freilich die letzte Stufe solcher absteigenden Entwickelung war doch erst mit der Skepsis erreicht, aber wie kann man sich wundern, dass auch sie nicht ausblieb, wenn man bedenkt wie viele Schwächen der ganzen früheren Entwickelung anhafteten, wie viel verborgene Widersprüche zumal in den beiden

aufrichtig gemeint hält, so scheint, mir dieser Zweifel unberechtigt. Unter Umständen kann ja das Leben doch noch eine grössere Durchschnittssumme von Lust besitzen, wenn es für den Freund aufgeopfert wird, als wenn es ohne diesen gespart wird.

[1]) Epikur empfahl die Theilnahme an der Politik so oft Lust dadurch zu erreichen sei, die Stoa gebot sie, so oft nicht ein höheres Interesse davon zurückhalte. Aber die meisten Stoiker haben ein solches Interesse fast immer dagegen, und die meisten Epikureer eine solche Lust fast nie darin gefunden, unpatriotisch wie sie beide waren. Epikurs Argument gegen pythagoreische und also auch platonische Gütergemeinschaft, dass dieselbe ein unter Freunden nicht berechtigtes Misstrauen voraussetze, ist wie manche andre Einzelnheit bei ihm fein uud treffend, aber nicht gerade neu, denn schon Aristoteles urtheilte ganz ähnlich.

[2]) So äussern sich ausser Trendelenburg (s. o.) auch Zeller p. 242. 263. der die Aufklärungsversuche und das, was er den humanen Geist nennt, zu unbedingt als ein Verdienst des Epikur ansieht, und Ueberweg, (p. 145) der die wissenschaftliche Berechtigung des Epikureismus in dem Streben nach einer Objectivität der Erkenntniss erblickt. Noch viel oberflächlicher urtheilt auch hier, wie fast überall Denis Histoire de la morale p. 255—386.

äusserlich einander so heterogen gegenüberstehenden innerlich aber vielfach verwandten [1]), dogmatischen Systeme der dritten Periode lagen, und wie nahe endlich überhaupt beim Ermatten des wissenschaftlichen Geistes zunächst eine gewisse Zweifelsucht der Unwissenheit [2]), dann aber auch weiter eine professionelle Ausübung der Skepsis liegt. Freilich Skepsis bezeichnet fast immer nur den Anfang oder das Ende einer Periode des wissenschaftlichen Aufschwungs [3]), aber kann man sich wundern, dass sie hier auftrat, wo es wirklich mit der Gesammtentwickelung der griechischen Philosophie zu deren natürlichem Ende ging. Bezeichnend ist an dieser Gestalt in Hinsicht auf den Platonismus daher auch eben nur Das, dass dieser an Jener so gut wie gar keinen Antheil hat. Da, wo die Fackel der griechischen Philosophie überhaupt verlischt, ist auch kein Funke platonischen Geistes aufzuweisen

1) Auf diese innere Verwandschaft der Stoiker und Epikureer ist schon seit dem Alterthum häufig genug hingewiesen worden.

2) Diesen treffenden Ausdruck gebraucht schon Ritter p. 499.

3) Stäudlin's Geschichte des Skepticismus ist gegenwärtig veraltet, aber die ihr zu Grunde liegende Aufgabe könnte auch jetzt noch in sehr fruchtbarer Weise erörtert werden. Jedenfalls verdient die antike Skepsis, mag sie auch an Gedankentiefe hinter einzelnen modernen Arten zurückstehen, mag auch von ihr wie von aller Skepsis gelten, dass sie an einem inneren Widerspruch zu Grunde geht, so fern sie den Geist und die Wissenschaft nur zur geistlosen Aufhebung der Wissenschaft verwendet und durch einen unvermeidlichen Zirkel in den stärksten Dogmatismus umschlägt, dennoch die Wegwerfung nicht mit welcher z. B. Sextus Empiricus von Prantl p. 500. verfolgt wird. Die Anspielungen, welche er in seinen zum Theil dialogisch verfassten Sillen auf Platon machte s. bei Mullach fragmenta philosophorum gr. p. 83. vo. 65—72. 86 und vielleicht 119. Auch für das Leben und persönliche Beziehungen des Platon sind die Skeptiker wie Sextus Empiricus, Phavorinus Berichterstatter, wenn schon in einem nicht guten Geiste.

§. 19.

Der Platonismus und die Philosophie der römischen Welt.

Nachdem die natürliche Entwickelung der griechischen Philosophie abgelaufen war, erfolgte noch eine künstliche oder jedenfalls tendenziös zu nennende Reproduction derselben durch Verpflanzung auf römischen Grund und Boden. Ueber die Umstände, unter welchen dies zweite Hauptglied der classischen Philosophie sich herausbildete, über die allgemeine Bedeutung, welche demselben zukommt [1]), bedarf es zuvor einiger Bemerkungen, ehe wir die besondere Stellung desselben zum Platonismus zu bestimmen vermögen.

Die Stadt Oropos war von den Athenern zerstört worden und zur Strafe dafür hatten die Römer eine Geldbusse über Athen verhängt die das heruntergekommene Haupt der griechischen Welt nicht zu erschwingen vermochte. Zur Erledigung dieser Angelegenheit beschlossen die Athener eine Gesandschaft nach Rom und zwar glaubten sie die edelsten Kleinodien ihrer damaligen Bildung den Römern vorführen, sie glaubten die Schätze ihrer philosophischen Weisheit bieten zu müssen, um nur ihre goldenen und silbernen Schätze behalten zu dürfen. Die hiedurch veranlasste Erscheinung des Academikers Karneades, des Peripatetikers Kritolaus und des Stoikers Diogenes in Rom war der entscheidende Anstoss durch welchen es wenn auch nicht überhaupt zuerst, so doch zuerst in nennenswerther Weise, wenn auch nicht ohne auf Schwierigkeiten zu stossen so doch ohne diesen Schwierigkeiten auf die Dauer zu unterliegen, eine Philosophie in Rom gab [2]). Ueberlegt man diesen scheinbar so zufälligen Anlass

1) Vgl. mit unserer Auffassung die freilich nur zum Theil zusammentreffenden Bemerkungen bei Braniss Entwicklungsgang der Philosophie. Breslau 1842. p. 238. seq.

2) Die bekannten Belegstellen findet man z. B. bei Ritter und Preller §. 450.

und nimmt dazu den geringen Erfolg, den nach der streng wissenschaftlichen Seite hin alles Philosophiren innerhalb der römischen Welt nur davon getragen hat, so kann man ungewiss werden, ob überhaupt ein bedeutsamer, wohl erkennbarer Plan der weltgeschichtlichen Oekonomie hinter dieser Versetzung des auf griechischem Boden entstandenen und vergangenen Gewächses innerhalb der römischen Welt verborgen liegt. Indessen führt zur Wahrnehmung eines solchen Plans schon die Beobachtung der bezeichnenden Eigenthümlichkeiten, durch die sich das Ganze der römischen Philosophie von dem der griechischen unterscheidet. Die römische Philosophie ist von Anfang an in ihren Tendenzen ungleich praktischer und populärer, wenn schon zugleich in ihren Voraussetzungen gelehrter gewesen als die theoretisch-aristokratische und doch zugleich naivere Art der Griechen. Eben deswegen steht jene hinter dieser an wissenschaftlicher Tiefe, Frische und Originalität zurück. Noch unmittelbarer als bei den Griechen melden sich jetzt die Bedürfnisse und Schäden des praktischen Lebens zu einer Berücksichtigung auch durch die Philosophie. Noch grösser wird der Umfang der Massen angesetzt auf die man wirken will: nicht ein Volk nur ist es, nicht eine bevorzugte Classe desselben, sondern die Gesammtheit der allmälig immer mehr in weltbürgerlicher Einheit gedachten Menschheit [1]). Aber eben zur Erreichung dieser Zwecke nöthigt die blosse Thatsache des Voraufgegangenseins der griechischen Philosophie zu einer viel vorsichtigern Vorbereitung gelehrter Art. Man wagt nicht sofort eigene Gedanken zu haben, ehe man sich nicht mit mehr oder minder Gründlichkeit über die Gedanken der Griechischen Philosophie unterrichtet hat, man übersetzt ehe man producirt, man resumirt und polemisirt mehr als der Frische der eigenen Gedankenbildung zuträglich war. Man wirft in materieller Hinsicht namentlich die Fesseln der Nationalität, in formeller die des Systems ab, nur um sich desto ungehemmter nach möglichst vielen Seiten verbreiten zu können, und ohne dabei zu bedenken, wie jene angeblichen Fesseln doch

[1]) Macaulay sagt einmal, jede wissenschaftliche Lehre büsse an ihrer inneren Würde, sobald sie auf ein grösseres Publikum zu wirken beginne.

auch zugleich Quellen des eigenthümlichsten wissenschaftlichen Lebens gewesen waren. Jenen Fesseln entging man, aber dilettantische Unsicherheit, egoistische und kosmopolitische Oberflächlichkeit nahmen statt dessen Ueberhand. Will man sich alle diese und ähnliche Unterscheidungszeichen zwischen griechischer und römischer Philosophie auf Einen allgemeinen Ausdruck zurückbringen, so kann es vielleicht am kürzesten in Anknüpfung an jenes früher erwähnte Wort des Platon geschehen, nach welchem dieser für die Verwirklichung seiner hochgespannten Forderungen in einem doppelten Falle das Beste zu verhoffen wagte, entweder wenn die Philosophen zur Herrschaft gelangten oder auch wenn die Herrscher des Staats zu philosophiren begönnen. Man kann sagen, dass in der griechischen Philosophie immer nur das erste versucht, wenn schon nie mit dauerndem Erfolge erreicht sei. Sokrates wollte ja dem Staate gute Bürger erziehen und er glaubte es nicht auf besserem Wege zu können als durch die Philosophie. Die Antwort, welche Athen darauf gab, war, dass es ihn als gottlosen Neuerer, als einen Verderber der Jugend mit dem Tode bestrafte. Auch Platon legte in die ganze Ausmalung seines politischen Ideals zu viele und bestimmte Beziehungen auf sein Volk und seine Zeit, als dass ihm nicht in höherer Form eine ähnliche praktische Endabsicht aller seiner Bestrebungen zugeschrieben werden müsste wie dem Sokrates und wenn er dessen ungeachtet ein weniger angefochtenes Schicksal als dieser hatte, so lag dies darin, dass er weniger zudringlich und concret heraustrat. Endlich auch Aristoteles war ein Philosoph, der nicht daran zweifelte dass für die Besserung und Bewahrung des praktischen und politischen Lebens eins der wesentlichsten Mittel die Wissenschaft sei, wie wenig diese Wahrheit aber durch ihn selbst bekräftigt werden konnte, das zeigt am Besten sein Verhältniss zum Alexander. Alle drei Haupt-Philosophen [1]) zeigen also, dass

[1]) Ueber die Epikureer und Stoiker haben wir uns auch in dieser Hinsicht oben geäussert. In der skeptischen Consequenz liegt gar kein bestimmtes Verhältniss zur politischen Betheiligung. Die Stellung der Vorsokratiker aber erforderte eine längere Auseinandersetzung, als wir sie hier geben dürfen, wo es sich nur um das allgemeine Resultat handelt.

bei ihnen nur das erste Glied jener platonischen Alternative versucht und misslungen sei, es blieb somit der römischen Philosophie die Möglichkeit und Aufforderung das zweite zu versuchen. Dass in der römischen Philosophie dies wirklich geschehen ist, ist in meinen Augen die weltgeschichtliche Bedeutung derselben, die zugleich ihre innere Zugehörigkeit zur griechischen Speculation, ihren Antheil an deren Classicität begründet [1]). Es sollte dem Heidenthum gegeben sein innerhalb seines Bezirks sich so erschöpfend als möglich und nach allen in dasselbe gelegten Kräften auszuwirken, darum sehen wir nicht blos in Griechenland die Philosophen nach der Herrschaft, sondern auch in Rom die Herrscher und Lenker des Staats nach der Philosophie trachten. Man denke doch nur zunächst an die beiden mächtigen Kaiser welche auf dem Throne philosophirt haben; an Marc Aurel, den Vertreter eines der frühesten Standpunkte aus dem römischen Weltalter, und an Julian, der sich anklammerte an denjenigen philosophischen Standpunkt, der zuletzt erschien und alle seine Vorgänger zu absorbiren gedachte. Aber auch sonst sind es in Rom zu allen Zeiten einflussreiche Staatsmänner, Redner und Rechtsgelehrte seit den Tagen des Cicero gewesen, welche philosophirt haben, äusserlich war daher der Zusammenhang zwischen Praxis und Philosophie unter den Römern grösser als unter den Griechen, man will auch das Gelehrteste was man erforscht, nur für das allgemeine Bedürfniss und das Beste Aller verwerthen. Nur dass man innerlich nicht auch die vollen Consequenzen zieht. Wenn in Griechenland das erwünschte Ziel ausblieb vor Allem wegen einer Schuld die auf Seiten der Philosophie selbst lag, hier wurde es nicht erreicht

[1]) Factische Diremtion des der Idee nach Zusammengehörigen ist einer der allgemeinsten Züge in der formellen Signatur der ganzen heidnischen Geschichte, offenbar, weil das in Dieser sich bewegende Leben seinen innern Einheitspunkt verloren hat. Indem aber grade dadurch die auseinander gerissenen Glieder einzeln sich mit desto grösserer Selbstständigkeit zu entwickeln vermögen, gewinnt das Ganze der heidnischen Geschichte wiederum eine andere, höhere Einheit, die aber nicht sowol in den von den Völkern selbst als vielmehr in den von Gott mit ihnen verfolgten Absichten besteht.

weil dieselben Praktiker, die sich zur Philosophie bekennen, dieselbe nichts desto weniger verläugnen, sobald es sich um die unmittelbare Berührung mit dem praktischen Leben handelt. Wer hätte je mehr Worte von der Philosophie gemacht als Cicero, und doch werden wir gleich näher sehen, wie er nur dann philosophirt, wenn ihm das Politisiren und Rhetorisiren entweder noch nicht oder nicht mehr zu Gebote steht. Auch Seneca, auch Marc Aurel u. A. lassen doch ihre Philosophie jedes Mal zu Hause, wenn sie auf's Forum gehen und wenn bei den Neuplatonikern allerdings eine andere Absicht vorliegt, so beweist doch auch bei ihnen grade der Erfolg, wie wenig selbst dann wenn die Initiative von der Praxis ausging der Bund der letztern mit der Philosophie durchzuführen war. In Griechenland hatten die Philosophen Herrschaft erstrebt, aber dies Streben war weder ihnen selbst noch dem Volke zum Heil ausgeschlagen, und in Rom hattten die Herrscher angefangen zu philosophiren, aber ihre Philosophie hatte ihre Herrschaft nicht wirklich ergriffen und durchdrungen, ihre Herrschaft hatte jedenfalls die Schäden des wirklichen Lebens, den Einsturz aller seiner damaligen Grundlagen nicht zu verhindern vermocht. Auf einem doppelten Wege geschlagen stand somit die alte Welt da, ohne zu jener Einheit vom philosophischen Wissen und praktischen Leben durchzudringen zu wissen, deren Herstellung ihr doch ein stets sich erneuendes Bedürfniss war. Braucht es hier noch langer Ausführungen, um darauf hinzuweisen, dass sich eine höhere Absicht der angedeuteten Art eben in dieser zunächst das Auge berührenden Erfolglosigkeit durchsetzte und ist nicht auch speciell die bedeutsame Stellung die der Platonismus einnimmt, ohne Weiteres klar? Denn die von ihm als Bedingung für einen bessern Zustand des Staatswesens gestellte Alternative konnte uns ja so eben zur Orientirung über die allgemeinste Bedeutung der römischen Philosophie dienen. Und selbst wenn man noch das als eine wesentliche, mit dem Bisherigen noch nicht berührte Seite in ihrer Bestimmung hervorheben wollte, dass die Verpflanzuug der Philosophie von Griechenland nach Rom gleichsam das Vorspiel, ja die unerlässliche Vorbereitung für deren Versetzung in die christliche Welt gewesen sei, so lässt

sich doch auch daran gleichfalls die bedeutsame Rolle des Platonismus nachweisen. Wie ohne die einleuchtende Klarheit und Tiefe seiner Gedanken ohne die Schönheit und Anmuth seiner Formen die Loslösung der Philosophie vom griechischen Boden jedenfalls nicht mit der gleichen Leichtigkeit möglich gewesen wäre, so auch weiterhin nicht das fruchtbare Eindringen derselben in die christliche Welt. Die Geschichte des Platonismus erzählen, heisst daher auch für diese Zeiten, den rothen Faden nachweisen, der sich durch die philosophische Entwickelung der Haupt-Probleme überhaupt hindurch zieht [1]).

Betrachtet man nun die einzelnen Gestalten dieser Epoche, so gliedern dieselben sich wie in andern Beziehungen so auch in Hinsicht ihrer Stellung zum Platon, in zwei Gruppen, deren eine den Zusammenhang mit dem Voraufgegangenen fast ausschliesslich zu vermitteln bestimmt scheint, während für die andere der Versuch der neuen eigenthümlichen Leistungen das Vorherrschende war; die treibenden Motive der erstern sind daher auch noch mehr von rein ethischer Art während dagegen die der andern mehr und mehr eine religiöse Färbung annehmen. Die Hauptglieder der ersten Gruppe, von unbedeutendern und weniger zusammenhängenden Namen abgesehen, sind Cicero und die jüngere Stoa, ebenso die der zweiten der Neupythagorismus und der Neuplatonismus. Für Philo von Alexandrien aber, den man vielleicht auch noch in diesem Zusammenhange erwarten könnte, behalten wir uns die geeignetere Stelle in der Verbindung mit den christlichen Ideen vor [2]).

[1]) Hiernach ermesse man, ob und wie weit die Bemerkung von Braniss Entwickelungsgang der Philosophie p. 246. richtig ist, dass selbst die grossen speculativen Formationen des Platon und Aristoteles nur in der gelehrten Forschung oder höchstens in der Anerkennung einzelner isolirt stehender Individuen noch fortgelebt hätten, während dagegen Epikureismus und Stoicismus einander unüberwindlich gegenüber gestanden und sich allein in die allgemeine Beherrschung der römischen Welt getheilt hätten. — Uebrigens mögen hier als solche Individuen aus der Röm. Welt, die den Platon verehrten, nur genannt werden, Cato (über dessen Selbstmord nach Lecture des Phaedo man vgl. v. Heusde in dem später anzuf. Buche p. 288 thes. 8.) Scipio (Cicero de rep. IV 3. „tuus Plato") Brutus vgl. v. Heusde p. 285. thes 3. u. Plutarch vita Bruti 6. 97.)

[2]) Die Namen, die sich sonst noch aus diesem Zeitalter der Phi-

Wenn man hin und wieder den Cicero als den römischen Platon [1]) bezeichnet findet, so liegt dem allerdings eine bis auf einen gewissen Grad richtige Wahrnehmung zu Grunde. Es ist dies die Wahrnehmung von der völligen Singularität, welche, wie Platon als Gipfel der griechischen, so Cicero als Anfänger der römischen Philosophie besitzt; und wenn daher irgend einer von den Römern mit diesem Ehrentitel geschmükt werden soll, so kann es freilich nur Cicero sein. Nur ihm ist es gelungen, eine mit dem ächt- und alt-römischen Volks-Charakter nach allen oder doch den meisten Seiten übereinstimmende Philosophie herzurichten. Er hat die Philosophie als Rednerin auftreten lassen, in welcher Gestalt allein sie eine allgemein anerkannte Existenz auf dem römischen Forum und in der Hauptstadt überhaupt zu gewinnen vermochte; und wenn auch andre das Gleiche nach ihm gethan haben, dass er der erste war, der sich durch kein Vorurtheil und keine in der Sache selbst liegende Schwierigkeit von dem Versuche abschrecken liess, den Griechen auch den Ruhm des Geistes und der Philosophie zu entreissen, den einzigen, den sie noch vor den Römern gerettet zu haben schienen, das sichert immerhin dem Cicero eine Bedeutung für die römische Philosophie wie sie sonst kein Zweiter in Anspruch nehmen kann. Aber freilich dabei bleibt diese ganze Grösse des Cicero doch immer nur eine sehr relative und nach dem Niveau, über das er sich erhebt, abzumessende. Ein römischer Platon mag Cicero immerhin sein, ein Platon an sich ist er deswegen noch lange nicht. Ungleich richtiger ist es daher auch, wenn man nicht sowohl diese beiden Männer zu einem Doppelstern zu identificiren sucht, als vielmehr sich einfach damit begnügt die Abhängigkeit des römischen Denkers vom griechischen, die ausserordentliche Verehrung, welche jener diesem zollt, mit einem Worte also den Philo-Platonismus des Cicero an's Licht treten zu lassen. Das ist ein Gesichtspunkt, der schon im Al-

losophie beibringen lassen sind eben nur Namen. Sie werden in dem Folgenden daher auch entweder ganz übergangen, oder doch nur gelegentlich erwähnt werden.

[1]) Treffender noch könnte Cicero der Römische Baco heissen.

terthume selbst mehrfach aufgestellt und auch neuerdings zusammenhängend durchgeführt ist [1]). Schon Plutarch zeigt in seiner Biographie, dass Cicero in Anlage und Bildungsgang viel Congeniales mit Platon besessen habe und vollends Quintilian vindicirt dem Cicero nicht nur demosthenische Kraft neben isokrateischer Anmuth sondern neben Beiden auch platonischen Reichthum, ja er setzt hinzu, dass Cicero, wie in andern Stücken, so besonders in seiner philosophischen Schriftstellerei, der sich bald verbergende, bald offen zeigende Aemulus Platonis gewesen sei. Und namentlich diese letztere Bemerkung findet sich auffallend bestätigt; es handelt sich bei Cicero nicht etwa nur um ein unbefangenes Abhängigkeitsverhältniss von Platon, vielmehr durch vieles, was den Cicero angeht, zieht sich ein tendenziöses und zuweilen selbst nicht von Kleinlichkeiten freies Anlehnen an den Platonismus, ein sich selbst Parallelisiren oder Rivalisiren mit demselben. Wir werden uns dies wohl am Besten vorzuführen im Stande sein, wenn wir uns zunächst die zahlreichen Lobeserhebungen vergegenwärtigen, mit welchen Cicero im Einzelnen den Platon erhebt, Lobeserhebungen, die auch schon deswegen diese Erwähnung verdienen, weil sie in der lateinischen Welt, u. A. auch bei den lateinischen Kirchenvätern lange nachhallen, und sodann sowohl aus seinem persönlichen Bildungsgange als auch aus seiner Philosophie als dem Resultate desselben die Berührungspunkte mit Platon hervorheben.

[1]) Plut. vit. Cic. 2. Quintil. X. I. Schriften, wie die von Wunderlich, Waldin, Blumenthal, Gernhard, Gylden, Müller u. a. dürfen hier theils als veraltet, theils, weil sie nur in einzelnen Punkten Cicero und Platon zusammenstellen, übergangen werden. Hervorzuheben ist dagegen J. A. C. v. Heusde's M. T. Cicero φιλοπλάτων 1836. Trajecti ad Rhen. (mit dem aus seines Vaters Initia II. p. 97. entlehnten Motto: siquis Romonarum alius, Cicero nobis dicendus Romanorum Plato videtur) dem sich C. F. Hermann de interpretatione Timaei Platonis dialogi a Cicerone relicta Göttinger Progr. 1842. sowie Krische's Ciceronianische Arbeiten anschliessen. Uebrigens spricht v. Heusde seine Auffassung über das Verhältniss beider Philosophen am Präcisesten p. 286. thesis 1. aus: nec Platonicus fuit Cicero, nec Platonis in scribendo imitator, sed in studiis suis omnibus quod ipsius scripta probant, φιλοπλάτων; wozu man die nähere Ausführung vgl. p. 277. de praecipuo philos. Ciceron. fonte.

Dass Cicero von schwärmerischer Verehrung gegen das Platonische erfüllt gewesen, wird man nicht bezweifeln wollen, wenn man ihn selbst bekennen hört, dass er vielleicht mehr als gut seiner Bewunderung für Platon Ausdruck gegeben habe [1]. Nicht allein die Weisheit, der Ernst und der Gedankenreichthum, also Vorzüge sachlicher Art sind es um derentwillen Platon ihm als der princeps doctrinae et ingenii, als der philosophorum omnium princeps, ja sogar als der erste unter Allen gilt, die je geredet oder geschrieben haben, sondern nicht weniger hoch stellt Cicero auch die formellen Vorzüge sprachlicher und stylistischer Art, welche er am Platon bewundert. Er giebt Denen nicht Unrecht, die behauptet hatten, wenn Jupiter griechisch redete, so würde er so reden, wie Platon es gethan, er kennt keinen, der in seinem Schreiben grössere Vorzüge der Beredsamkeit, der Fülle, der Anmuth, entfaltet habe; er nennt ihn und gewiss sehr mit Absicht, den Homer der Philosophen, um nicht blos die philosophische, sondern auch literar-historische Bedeutung hervorzuheben, und wenn er an der einen Stelle sagt, Platon sei nicht bloss ein Meister der Sprache, sondern auch der Tugend und des Geistes, so dreht er es an einer andern auch wohl gradezu um, wenn er sich hier dahin steigert, Platon sei der gewichtigste Meister und Urheber nicht allein des Erkennens, sondern auch des Redens gewesen. Seine ganze Rede bezeichnet er gelegentlich als aus dem hohen und heiligen Quell platonischer Philosophie geflossen, wie er denn Platon wirklich auch oft wörtlich genug copirt; er thut es um so unbedenklicher, je grösser die Autorität ist, die er dem Platon beimisst, denn da heisst es noster Plato, deus ille noster Plato, deus quasi quidam philosophorum und wie das Prädicat divinus von ihm oft hinzugefügt wird, wo er etwas vom Platon erwähnt, so gesteht er auch gradezu, dass dieser Eine ihm statt Tausende gilt, dass dessen Autorität ihn bricht selbst wo derselbe keinen Grund hinzufügt, ja dass er es selbst nicht scheut, mit dem Platon zu irren, statt mit gewöhnlichern Gewährsmännern

[1]) Die Zusammenstellung solcher laudes s. bei v. Heusde p. 1—3. coll. p. 270.

das Wahre zu erkennen. Das ist doch wohl das stärkste von Autoritätsbefangenheit, was wenigstens ein Philosoph je geleistet hat und zugleich ein sehr unplatonischer Zug, da ja der platonische Sokrates so oft die Forderung ausspricht die Rücksicht auf die Sache der auf die Person vorangehen zu lassen.

Aber Cicero hatte auch allerdings seinen guten Grund dazu mit überschwenglicher Begeisterung denjenigen unter den alten Philosophen zu erheben, dem er ohne Uebertreibung zu reden, einen nicht unbeträchlichen Theil aller seiner rednerischen, wie philosophischen Erfolge verdankte. Sein Leben zeigt den Anlass, seine Schriften zeigen den Grad dieser Abhängigkeit, in welcher er von Platon gestanden. Cicero war nemlich von früh auf zu einer begeisterten Beschäftigung mit den griechischen Schriftstellern der verschiedensten Literaturgattungen hingeführt worden. Seine grossen Vorbilder M. Antonius und Lucius Crassus, der Dichter Archias, sowie sein Freund Atticus, ein Zusammentreffen von sachlichen und persönlichen Anregungen der mannichfachsten Art bestimmte den Cicero nicht blos zu enthusiastischer Liebe für das griechische Alterthum, sondern rieth ihm auch dessen Nachahmung auf's ernstlichste an. Er liest, er übersetzt zum Theil die griechischen Dichter [1]) und Redner, den Xenophon und u. A. auch den Platon. Zweimal in seinem Leben hat er umfänglichere Stücke des Platon übersetzt, aber zu sehr verschiedenen Zeiten seines Lebens und in sehr verschiedener Absicht, das eine Mal den Protagoras [2]) in seiner frühesten Jugend, wo es ihm darauf ankam, sich durch solche stylistische Aufgaben nicht sowohl auf seine philosophische, als vielmehr auf seine politisch-rhetorische Laufbahn vorzubereiten, und das andere Mal den Timaeus [3]) in seinem letzten Lebensjahr zu einer Zeit

1) Ich hebe hiervon nur den Aeschyleischen Glaukos hervor, über den man v. Heusde p. 29. 30. sehe. Auch Platon Rep. X. p. 611. kennt ja die Sage.

2) Diese Uebersetzung existirte noch zu Priscians und Donats Zeit; die anderer Platonica hatte Cicero nie herausgegeben. vgl. v. Heusde p. 92. aber auch C. F. Hermann p. 14.

3) Das Nähere s. b. v. Heusde p. 274. u. Hermann a. a. O. Mitunter

wo er durch Sammlung alles dessen, was ihm für die römische Philosophie ein Bedürfniss und von Werth zu sein schien, seinem eigenen Standpunkt einen gewissen Abschluss zu geben gedachte, und so erscheint uns also schon äusserlich, d. h. nach der Anleitung seiner schriftstellerischen Production angesehen, der ganze Kreis seiner Lebenswirksamkeit eingefasst durch ein genau in's Einzelne eingehendes Studium des Platon. Aber auch noch tiefer angesehen bildet der letztere das eigentliche Band wie zwischen der Beredsamkeit des Cicero und seiner Philosophie, so auch zwischen den einzelnen Bestandtheilen der letztern. Das erklärt sich auch ungesucht und auf das Vollständigste aus Cicero's wissenschaftlichem Bildungsgange; seine früheste Anregung für die Philosophie war freilich weder platonischer noch dem Platon verwandter Art, sie kam ihm vielmehr durch den eigenthümlich modificirten Stoicismus des Rechtsgelehrten Scaevola, aber diese Anregung war auch überhaupt nur wenig intensiver Art und über des Scaevola's philosophische Bedeutung dachte Cicero später wohl nicht grade vortheilhafter, als etwa über die des Cato. Ungleich tiefer überhaupt und speciell für Platon nachhaltiger wirkte auf ihn der Aufenthalt des Academikers Philo zu Rom sowie sein Verkehr mit dem Academiker Antiochus und dem Stoiker Posidonius, während seines eigenen sechsmonatlichen Aufenthalts zu Athen und des etwas kürzeren zu Rhodus [1]).

redner waren der Peripatetiker Cratipp und der Platoniker P. Nigidius Figulus. Wiewohl Cicero zur Auslegung des Timaeus manches für uns verlorene Hülfsmittel wie z. B. Posidonius Commentar benutzt haben mag, urtheilte dennoch Hieronymus (comm. in Amos. c. 5 opp. tom. V. p. 103. cf. tom. IV. p. 135) obscurissimum Platonis Timaeum ne Ciceronis quidem aureo ore factum esse planiorem.

1) Ausserdem waren Cicero's Lehrer die Epikureer Phaedrus und Zeno, sowie der Stoiker Diodot. Ueber Philo vgl. academ. 4. Brutus 89 de orator. III. 28. I. 11. Tuscul. II. 3. mit der von v. Heusde p. 117. widerlegten Aeusserung des Augustin contra academ. III. 18.: Philo-jam veluti aperire cedentibus hostibus portas coeperat, et ad Platonis auctoritatem Academiam legesque revocare. Von Antiochus heisst es ἐν Ἀκαδημίᾳ φιλοσοφεῖ τὰ Στωικά. Dass Posidonius auch seine platonische Vorliebe schon von seinem Lehrer Panaetius überkommen, bemerkt v. Heusde p. 134. coll. 129. 139. 140. 4.).

Cicero selbst (de fin. V. 1. leg. II. 1.) hat uns in ansprechender Weise den begeisternden Einfluss geschildert, den diese ganze Reise auf ihn geübt habe, im Sinne des Philhellenismus, ja gradezu des Philoplatonismus. Während seine Begleiter zum Theil an den Strand hinunter liefen, um dort an den Stellen zu sein, wo Demosthenes dereinst die Kiesel im Munde seine Beredsamkeit geübt habe, schwebte ihm dagegen mit ganz besonders eindringlicher Kraft die verehrte Gestalt des Platon vor Augen, so oft er sich unter den freilich auch damals schon verwüsteten Oliven der Akademie erging. Und wie er sich durch Atticus eine Statue des Platon nachsenden liess, die er nach seiner Rückkehr zum Schmuck seiner römischen Wohnung bestimmte, so strebte er sowohl sein tusculanum als auch sein puteolanum ganz in Erinnerung und nach dem Vorbilde der Academie gleichsam also als den Schauplatz des römischen Platon einzurichten. Indessen wichtiger als diese Aeusserlichkeiten [1]) ist es ohne Frage, dass Cicero von jenen drei Lehrern eine gemeinsame auf den Platon bezügliche und fortan seine ganze spätere Richtung bestimmende Einwirkung erfahren musste. Beide Akademiker pflegten nachdrücklich auf Platon zurückzuweisen, um in ihm eine höhere Ausgleichung zu finden für die Differenzen welche sowohl die Academiker unter sich, als auch diese von der Stoa schieden. Platon als ein gemeinsames Terrain für die streitenden Richtungen und die Differenzen der genannten als möglichst gering anzusehen, bleibt fortan ein Lieblingsgedanke des Cicero, den er dann auch noch weiter auf das Verhältniss der Akademie und Stoa zu den Peripatetikern ausdehnt. Eben hierin liegt auch schon das tendenziöse am Cicero wie es in ähnlicher Weise überhaupt an den Erscheinungen dieses Zeitalters zu bemerken ist. Wie sein Standpunkt überhaupt mehr der eines philosophischen Welt- und Staatsmannes, eines in der Philosophie dilettirenden Redners als eines eigentlichen Philosophen von Fach ist, so lässt derselbe sich näher dahin cha-

1) Man vergleiche sie mit Dem, was von ähnlicher Art aus dem Zeitalter der Wiederherstellung der Wissenschaften berichtet wird. Belegt werden sie bei v. Heusde p. 4. 107.

racterisiren, dass er ein mässiger Skepticismus ist, der aber unmittelbar in einen ziemlich unmässigen Eklecticismus umschlägt und diese Beschaffenheit geht ohne Zweifel auf den zusammentreffenden Einfluss jener drei Philosophen zurück. Zwar hat Cicero an jeder Hauptgestalt der alten Philosophie [1]) am Platon, Aristoteles und den Stoikern etwas auszusetzen und eben dieser Widerspruch unter so grossen Autoritäten deutet nach ihm schon auf die schwer erkennbare Natur der Wahrheit hin, begründet also den skeptischen Zug in ihm, aber ermässigt und in's Eklektische umgewandelt wird der letztere doch immer wieder bei ihm durch den imponirenden Eindruck, den jene wissenschaftlichen Leistungen auf ihn gemacht haben. Er meint die Wahrheit möge schwer erkennbar sein, sonst hätten so grosse Männer sie schwerlich so oft sei es ganz verfehlt, sei es nur im Streit mit einander, zu behaupten vermocht aber völlig unerkennbar kann sie deswegen doch auch nicht sein, angesichts eines so reichen Capitals von Erkenntnissen, das sich bei jenen findet. Dies Capital muss aus ihnen Allen zusammengesucht werden. Es ist an sich nur Eine Wahrheit, aber für uns findet sie sich vertheilt und in verschiedenem Maasse vorhanden bei den Stoikern, dem Platon und Sokrates, bei denen Allen man daher in die Schule gehen muss ohne sich an einen Einzelnen zu verkaufen. Dies ist das philosophische in diem vivere dessen zweideutiges Schillern leicht zu tadeln ist, das er uns aber als die allein richtige Methode zu rühmen nicht müde wird. Höchstens erleidet die Anwendung dieser Methode dadurch noch eine gewisse Einschränkung und Modification, theils dass er nicht bei Allen gleich viel Wahrheit anerkennt, sondern z. B. beim Epikur weniger als in der Stoa und wiederum in dieser weniger als beim Platon, theils dass er den einen Philosophen besser kennt, als den andern, wie er z. B. Platon und die Stoa äusserst

[1]) Vgl. Zeller p. 375. Ritter p. 137. p 118 „so sehr er den Platon und Aristoteles rühmt, so hat er sich ihrer doch weit weniger bedient, als der Stoiker, der Epikureer und neuen Akademiker.“ Für Epikurisches kommen besonders die Bücher de finibus und de natura deorum in Betracht; letztere nach den neuerdings über ihre Quellen gewonnenen Aufschlüssen vorzugsweise bezeichnend für seine oberflächliche Art zu arbeiten.

umfangreich kennt und benutzt, — von ersterem nachweisbar fast jeden Hauptdialog — während dagegen Aristoteles ihm ungleich unzugänglicher gewesen zu sein scheint. Ja er erblickt diese seine Methode sogar bei den grössten Philosophen der Vorzeit schon in Anwendung, er erblickt sie in dem Muster seiner unmittelbaren Lehrer von der Stoa und Academie, in der Epoche der ältern Academiker, in dem Aufwerfen von Aporien beim Aristoteles, zuletzt und vor Allem aber in dem sokratisch-platonischen Dialog, den er selbst bis ins Kleinste hinein nachgeahmt zu haben glaubt. Verfolgen wir diese Andeutung jetzt noch mehr ins Einzelne, so wird es zunächst schon nicht befremden dürfen, dass Cicero's rednerische Schriften so selten Gelegenheit gefunden haben sei es in einzelnen Aeusserungen sei es in Nachahmungen seine Verehrung für Platon hervortreten zu lassen. Denn dies liegt ja in der Sache selbst begründet, in der Beschaffenheit solcher Documente der politischen oder gerichtlichen Beredsamkeit und auch auf seine früheste zum Gebiet der rhetorischen Theorie gehörige Schrift de inventione findet wenigstens etwas Aehnliches seine Anwendung [1]). Grade dann überrascht es aber um so mehr, wenn gelegentlich nun doch einmal eine platonische Reminiscenz ausdrücklich und mit Bewusstsein als solche in dem Munde des Redners hervortritt. So geschieht es z. B. in jener eigenthümlichen schon früher angedeuteten Stelle aus der Rede pro Murena, (29) in welcher Cicero bei Gelegenheit des alten Cato einen höchst bezeichnenden Gegensatz macht zwischen den unwahren und rigoristischen Paradoxien, zu wel-

[1]) v. Heusde geht offenbar zu weit in den platonischen Reminiscenzen, die er auch in dieser Klasse von Cicero's Schriften voraussetzt. Mehrere seiner Anführungen gehen entweder gar nicht, oder doch nur sehr mittelbar auf Platon zurück (de inventione wird mit Phaedrus, Gorgias, Protag. Rep. VI., pro Archia mit platon. Aeusserungen über Beredsamkeit, Dichter und Nachruhm, und vollends die Personificirung des Vaterlands in d. Catilinarien mit der gleichen im Menexenus und den Gesetzen im Kriton zusammengestellt). Unverkennbar ist dagegen die Beziehung des de orator. auf den Phaedrus (des exordium auf die Platanen, des Schlusses auf das Lob des Isokrates) u. nach ad Attic. c. IV. 16 auch auf die Republik (das Wegbleiben des Scaevola.

chen der Stoicismus bei seiner Einführung in das römische Leben Veranlassung gegeben hatte, einerseits, und dem mildernden und besonnenen Einfluss anderer Seits, den die Philosophien des Platon und Aristoteles auf ihre Anhänger auszuüben pflegen. Man wird sich wohl nicht irren, wenn man hierin zugleich eine Beziehung auf seine eigene Erfahrung erblickt. Hatte doch auch er sich ungleich mehr durch seine spätern aristotelisch-platonischen Studien befriedigt gefühlt, als durch den barokken Stoicismus des Scaevola, der eben so wenig mit den römischen Traditionen als mit den Anforderungen der griechischen Wissenschaft in rechtem Einklang stand. So finden wir also in allen Schriften des Cicero die vor seinem 46. Jahre liegen ein verhältnissmässig sehr geringes Heraustreten des Einflusses, welchen auch damals schon längst die platonische Philosophie auf Cicero ausgeübt hatte, dagegen ganz anders steht es um Alles, was nach diesem Zeitraume liegt, um die rhetorischen Arbeiten der Bücher de oratore und des orator, um die mehr politischen de republica und de legibus [1]), welche auch schon in ihren Titeln die platonische Reminiscenz zur Schau tragen und endlich um die rein philosophischen Arbeiten, deren Production ja bekanntlich den grösstentheils thatenlosen Abend im Leben des Cicero ausfüllte. In allen diesen Werken werden wir nun sowohl in Hinsicht auf die äusserliche Form, als auch auf den Inhalt einen sich fast ununterbrochen steigernden Einfluss des Platonismus bemerken können.

Es ist Ein Grundgedanke um den sich schon gleich die rhetorischen Schriften wie um ihren Mittelpunkt drehen und

1) Ausser der Rhetorik, dem Orator und den Officien sind alle uns hier angehenden Schriften Ciceros „in dialogo et disputatione,“ aber nur die Leges gehören zur 4ten der beim Platon unterschiedenen Klassen. In ihnen theilte Cicero sich selbst eine Rolle zu, worüber v. Heusde p. 235. durchaus richtig urtheilt, quod magnopere a Platonis consuetudine abhorreat, veraeque dialogi naturae minime sit consentaneum. Auch Zeller p. 364. hat übrigens Recht, wenn er Cicero's Darstellungsform, abweichend von dessen eigner Meinung mehr auf Karneades, als auf Platon und Sokrates zurückführt. Das Genaueste über dieselbe findet sich bei Krische die theolog. Lehren p. 12. seq.

von diesem bekennt Cicero selbst, dass er ihn dem Platon verdanke. Dies ist der Bund von Philosophie und Beredsamkeit, den er gleich sehr um beider Seiten willen fordert. Persönlich beruft er sich dafür auf seine eigenen rednerischen Erfolge, deren Grund er nicht sowohl auf die rhetorum officinae als auf die academiae spatia zurückführt, sachlich aber auf das Alles gemeinsam unter sich verknüpfende Band der Einheit das zwischen allen einzelnen Künsten und Wissenschaften bestehen und seinen frühesten Ursprung in der Philosophie haben soll [2]). Das ist auch in der That ein echt platonischer Gedanke, der uns vom Phaedrus an wiederholt in den platonischen Dialogen bis zur Republik (und auch epinomis p. 992 a.) hin begegnet, für Cicero aber war es ein glücklicher Griff, um zugleich die Beredsamkeit durch philosophische Begründung zu adeln und der auch damals doch immer nur erst mit halber Gunst von der römischen Welt angesehenen Philosophie den Eingang in die Praxis zu sichern. Das Ideal des Redners wie es Cicero wiederholt entwickelt unterscheidet sich von dem platonischen Ideal des Philosophen nur wie die auf einen bestimmten Punkt bezogene Anwendung von der ihr in grösserer Allgemeinheit zu Grunde liegenden Theorie und zwar stimmt Cicero nicht nur bis auf den Wortlaut hin oft mit Platon überein, sondern er greift auch ausdrücklich auf die Anschauungen der Ideenlehre als die tiefere Voraussetzung dieser rhetorischen Meinung zurück [3]).

Nicht minder genau schliesst Cicero sich aber auch in seinen politischen Schriften an Platon an [4]). Leider kennen

[1]) Vgl. orat. 3. 4. Tuscul. I. 5. de orat. I. 5. III. 6. Liciniana 1. de fin. V. 3.

[2]) Ueber diese ciceronianische Ausführung die ähnlich auch schon Posidonius hatte, äussert sich Seneca.

[3]) Mit der Idealschilderung des Redners (orator 2. de orat. II. 20. Tuscul. I. 3.) vergleicht v. Heusde die des Feldherrn in der Rede pro lege Manilia. u. die Uebertragung der ersteren auf Quintilian. (I. 10.).

[4]) Das stärkste Element, mit dem seine politischen Schriten des platonische versetzen beruht auf Reminiscenzen theils aus seiner eignen Erfahrung theils aus der Lecture solcher Schriften wie die des Cato und Polybius waren. Sein Ideal findet er in einer bestimmten Epoche der Römischen

wir dieselben jetzt ja nur in unvollkommener Gestalt. Aber auch in dieser verrathen sie ihre platonische Abkunft auf's Deutlichste, wenn schon von Anfang an ein Hauptpunkt charakteristischer Unterscheidung mit heraustritt. Dieser liegt kurz und gut in dem von Cicero über das Idealbild platonischer Republik gefällten Urtheil, sie sei magis optanda quam speranda (de rep. II. 11.). Signifikanter konnte sich Cicero wohl nicht zum Platon stellen, sofern er damit einerseits zwar Alles für berechtigt anerkennt, was Platon fordert und erstrebt, andererseits aber doch auch zu sehr realistischer Römer und empirischer Staatsmann bleibt, um nicht alles das auf die Stufe eines frommen aber unerfüllbaren Wunsches herabzusetzen. Eine höchst bequeme Auskunft, bei der Cicero also weder Gefahr lief die Autorität des Platon ganz fallen lassen zu müssen, noch auch in den Ruf eines philosophischen Schwärmers zu kommen.

Wir kommen jetzt endlich an die rein philosophischen Schriften des Cicero, die eine zusammenhängende Kette bilden [1]), innerhalb deren jedes Glied deutlicher als das frühere den Platonismus des Cicero, d. h. einen solchen Platonismus zeigt, der durch die neuere Academie hindurchgegangen, zur Versöhnung mit der Stoa und dem Aristoteles gelangt und auch von den An-

Vergangenheit, während das platonische höchstens zur frühsten Vorgeschichte Athens ein Verhältniss hatte. Platons Staat kommt ihm winzig gegen die Römische Welt vor. Auf ähnlichen Gründen beruht es auch, wenn er in Einzelheiten, wie z. B. in Betreff der Musik von Platon abweicht (v. Heusde p. 280); die 12 Tafeln schätzt er höher als die Bibliotheken aller Philosophen (de orat, I. 44.) Andere philosophische Eindrücke bestimmen seine Politik jedenfalls nicht stärker als die platonischen, und werden oft selbst mittelst dieser bekämpft. So liebt er an Aristoteles dessen Beobachtung für das Wirkliche; aber fast noch mehr als Platon soll dieser die Theorie überschätzt haben; dem Stoischen Egoismus setzt er die platonische Idee von der sittlichen Gemeinschaft entgegen. (Ueberweg p. 153).

[1]) Vgl. zu allem Nachfolgenden De divin. II. 1. mit den Bemerkungen von Ueberweg p. 150—163. Die hier nicht mit erwähnten Paradoxa schliessen sich wohl am Besten den B. de fin. an, etwa wie de senectute der Consolatio, und auch der Laelius den ethischen. Auch die verlorengegangene Schrift de gloria gehört hierher.

schauungen der allgeinen Bildung nicht allzuweit entfernt ist [1]). Vorantritt in dieser Reihe die consolatio veranlasst durch den Tod seiner geliebten ihm geistesverwandten Tochter durch den Cicero sich so zu sagen die persönliche Weihe zur Philosophie geben lässt. Er sucht nach Argumenten für die unsterbliche Natur des Gottverwandten Geistes, er richtet sich an dem Gedanken von der Unsterblichkeit des Nachruhms auf, er preist die Philosophie, deren rechte Heimath eben diese unsichtbare Welt des Geistigen und des Göttlichen sei. Einen Phaedon schreibt er damit freilich nicht im entferntesten, aber was er schreibt, stammt in letzter Stelle [2]) doch nur aus dieser Quelle her. Durch das Lob der Philosophie schliesst sich an die consolatio der Hortensius an, sein eigentlicher protrepticus zur Philosophie, mit welchem wiederum die academica als seine erste grössere Schrift verknüpft sind; in dieser soll der skeptische Zweifel der neueren Academie relativ sowohl ermässigt als begründet und gerechtfertigt werden durch Zurückführung auf Platon, der die Wahrheit zwar nicht für unerkennbar erklärt, doch aber durch sein resultatloses Hin und Herreden indirekt die Warnung gegeben haben soll, dass man keiner Ansicht zu unbedingt vertrauen dürfe. Und auf dieser

1) Nicht so grosses Interesse als Schwierigkeit hat die genaue Abwägung dieser verschiedenen Bestandtheile, weil Diese theils wirklich in mehrfacher Verwandschaft untereinander stehn, theils mehr noch als richtig ist, in dieselbe durch Cicero's Eclecticismus gerückt werden.

2) Sein unmittelbares Vorbild ist freilich die oben berührte Schrift Krantors περὶ πένθους. Aber auch Diese geht ja am Ende auf Platon zurück. Vergleicht man Cicero mit Platon, so ist es bezeichnend, wie Platons Interesse vornämlich auf den objectiven Erweis für die Prae-existenz und Post-existenz geht, aus welcher erstern er dann auch seine tiefen Bestimmungen über Freundschaft und Liebe herleitet während es dem Cicero mehr auf die Tröstung der durch fremden Tod Betrübten, der im Alter dem eignen entgegengehenden, und auf jene irdische Postexistenz des Nachruhms ankömmt. In Folge davon hat er denn auch für die Freundschaft nur ein ziemlich flaches, und für das Eigenthümliche der platonischen Liebe, wie die Tusculanen zeigen, überhaupt kein rechtes Verständniss. Und doch geht seine Einwirkung auf die spätern Zeiten zum Theil grade von diesen Seiten aus, in denen er vom Platon abweicht.

Voraussetzung beruht dann auch fortdauernd sein ganzes Hervortreten mit dogmatischen Werken, wie dies für die Ethik in deu Büchern de finibus de virtutibus de officiis und in den Tusculanen, für die Theologi ein denen de natura deorum de divinatione und de fato und endlich für die Physik in dem Timaeus erfolgt [1]. Auch hier trachtet Cicero überall nach der Wahrheit, aber ohne die „Arroganz" eines sich fest entscheidenden Urtheils, nach Consequenz, aber ohne Paradoxie und Rigorismus, nach Vollständigkeit, aber ohne gelehrte Schwerfälligkeit, nach Gründlichkeit, aber ohne Verletzung der rednerischen und stylistischen Ausschmückung. Kurz, auch hier liegt der innere Zusammenhang seiner Gedanken weit weniger in der Sache selbst, als in der Person, in seiner Eigenthümlichkeit als Redner und Staatsmann, durch die er erst an zweiter und dritter Stelle auch Logiker und Ethiker, Theolog, Physiker und Metaphysiker ist, ohne aber für die hiermit angedeuteten Gebiete ein anderes als abgeleitetes Interesse zu haben. Erklärlich ist dies aus der ganzen Situation des Cicero, aber ein besonderer Anspruch auf philosophische Bedeutung kann ihm darnach nicht vindicirt werden.

Auch das Verhältniss des Seneca zum Platon ist ganz ähnlich wie das des Cicero, das Verhältniss einer gelehrten Reproduction, d. h. einer tendenziösen Rückbeziehung des Seneca auf den Platon, die so sehr sie auch von innigster Bewunderung für ihren Helden und Meister durchdrungen ist, es dennoch sich nicht verbergen kann, dass sie sich keineswegs noch unmittelbar auf einem und demselben Boden mit diesem befindet und die daher auch nicht umhin kann, die alten Gedanken des Platon zu ihren eignen und zum Theil neuen Zwecken zu verwenden. Diese Zwecke sind beim Seneca vorwiegend bestimmt durch die fast ausschliesslich sittliche Haltung, zu der die jüngere Stoa sowohl nach dem

[1]) Am Meisten trifft Cicero da mit Platon zusammen, wo es sich um die Behauptung von der Schwererkennbarkeit Gottes und von der Freiheit des sittlichen Handelns handelt. Wenig platonischen Geist athmen dagegen seine Einschränkung der Providenz und seine berechnende, aber innerlich hohle Stellung zu den Volksgöttern.

Vorbilde der älteren, als auch durch Abstreifung von deren materialistischen und deterministischen Fesseln, über dies Vorbild hinausgehend, gelangt war. Dass der Philosoph ein Arzt der Seelen sei und dass die Seele in ihrer sittlichen Verkommenheit und Schwäche gar sehr eines derartigen Arztes bedürfe, um von jener communis insania befreit zu werden, von jenem allgemein menschlichen Antheil des Unrechts und des Unglücks, welches sich von den Vätern auf die Kinder, von den Kindern auf die Enkel forterbt, das ist der gemeinsame durch die ganze stoische Philosophie der damaligen Zeit mit erwärmender Wirkung hindurchgehende Grundzug, der auch den Seneca bestimmt. Er bestimmt insonderheit auch dessen Verhalten zum Platon, das sich kurz als eine gelehrte Reproduction der platonischen Philosophie aber zu Zwecken der practischen Reform, der sittlichen Besserung für die Gegenwart charakterisiren lässt. Aus diesem Grundverhältniss leitet sich mit Leichtigkeit alles Einzelne ab, was wir für unsere Frage aus Schriften und Gedanken des Seneca beizubringen haben.

Das Moment der gelehrten Reproduction spiegelt sich sehr bezeichnend in einem kleinen Zuge ab, der so klein er an sich erscheinen mag, doch nicht übergangen werden soll, weil er auf eine Differenz zwischen Cicero und Seneca zurück und auf den weitern Verlauf unserer Geschichte vorausweist. Es war Cicero's ganzer Stolz gewesen, dass er es versucht und erreicht habe, die griechische Philosophie in lateinischer Mundart reden zu lassen; in seinen Schriften glaubte er sich rühmen zu dürfen, seien die griechischen Philosophen zwar mit Anstrengung aber doch ohne irgend welche wesentliche Einbusse ihres Gedanken-Inhalts, dahin gebracht römisch zu reden. Noch Lucrez hatte über die egestas linguae geklagt als er in seinen lateinischen Versen epikureische Philosophie wieder zu geben versucht hatte, dagegen Cicero glaubte nun schon seinerseits triumphiren zu dürfen, latinam linguam non modo non inopem, ut vulgo putarent, sed locupletiorem etiam esse quam Graecam, ja selbst gelegentlich die Armuth der griechischen Sprache in Rücksicht auf philosophische Nomenklatur bemitleiden zu dürfen o verborum inops interdum, quibus abundare te semper putas Graecia [1])! Hiergegen sticht nun aber sehr bezeich-

nend wieder dasjenige Bekenntniss ab, mit welchem Seneca seine ep. 58. beginnt: quanta verborum nobis paupertas immo egestas sit, nunquam magis quam hodierno die intellexi: mille res inciderunt quum forte de Platone loqueremur, quae nomina desiderarent, nec haberent, quaedam vero, quum habuissent fastidio nostro perdidissent. Und nachdem er dann einige Beispiele für den früheren Gebrauch und gegenwärtigen Verlust von einer Reihe höchst brauchbarer Ausdrücke angeführt hat, lässt er darauf sich selbst von seinem Adressaten einwenden: quid sibi ista praeparatio vult, quo spectat? non celabo te, cupio si fieri potest, propitiis auribus tuis, „essentiam" dicere, si minus dicam et iratis. Ciceronem auctorem hujus verbi habeo, puto locupletem. Si recentiorem quaeris, Fabianum disertum et elegantem, orationis etiam ad nostrum fastidium nitidae. Quid enim fiet, mi Lucili, quo modo dicetur *οὐσία*, res necessaria natura continens fundamentum omnium? rogo itaque permittas mihi hoc verbo uti. Nihilominus dabo operam, ut jus a te datum parcissime exerceam. Fortasse contentus ero, mihi licere. Quid proderit facilitas tua, quum ecce id nullo modo latine exprimere possim, propter quod linguae nostrae convicium feci? magis damnabis angustias romanas, si scieris unam syllabam esse quam mutare non possum? quae sit haec quaeris? *τὸ ὄν*. Duri tibi videar ingenii, in medio positum posse sic transferri ut dicam, quod est. Sed multum interesse vides. Cogor verbum pro vocabulo ponere; sed ita necesse est ponam quod est. Diese Stelle ist sehr charakteristisch zunächst schon weil sie darauf hinweist, dass Seneca sowohl genauer als auch vor Allem dass er schwierigere Gegenstände aus der platonischen Philosophie übersetzt als Cicero dies gethan hatte, denn eben nicht sowohl in einer geringen Fähigkeit des Seneca als vielmehr in der grösseren Aufgabe, die er sich gesetzt, in dem grössern Ernst, den er anwendet, liegen seine Klagen über Armuth und Unfähigkeit der lateinischen Sprache begründet. Was Cicero übersetzt,

[1]) Vgl. hierzu Bernhardy Röm. Litt. G. ed. 3. I. p. 31. Die Frage nach dem Verhältniss der philosophischen Entwicklung zu den verschiedenen Sprachen ist eben so interessant wie schwierig.

waren Fragen, die grösstentheils wenn nicht an der Oberfläche so doch nur am Eingange der platonischen Philosophie lagen, während das Interesse des Seneca, wie wir sehen, sich grade den schwierigeren Problemen derselben zuwendet [1]). Und während es dem Cicero bei seinen Uebertragungen, die mehr Paraphrasen als wörtliche Uebersetzungen waren, auf eine Hand voll Noten eben nicht ankam, bezeigt Seneca dagegen Sinn und Verlangen für eine festere Praecision der philosophischen Schulsprache. Beides zeigt also, dass den platonischen Gedanken und Problemen doch noch ein weiterer Wirkungskreis bevorstand als wie sie ihn in dem weichlichen Eclecticismus des Cicero gefunden hatten. Wer den weitern Verlauf unserer Geschichte auch schon hier im Auge hat, wird vielleicht aus dem eben Angeführten bereits vermuthen, dass die weitere Bearbeitung jener Probleme wahrscheinlich nicht sowohl von römisch redenden Zungen, als vielmehr von solchen Seiten her ausgehen wird, die äusserlich zwar auch den römischen Adlern unterworfen waren, die für alle tiefern geistigen und wissenschaftlichen Bedürfnisse sich aber doch nur der Muttersprache des Platon selbst, des griechischen Idioms bedienten. Die Muttersprache des Cicero und Seneca war in ihrer rhetorischen Breite nicht fein, um der Dialektik, in ihrer praktischen Nüchternheit nicht schwungvoll genug, um dem Enthusiasmus des Platon folgen zu können. Das zeigt sowohl die Oberflächlichkeit, die Cicero als auch die ernste Anstrengung welche Seneca beim Uebersetzen an den Tag legte.

Gehen wir indessen weiter auf den Inhalt der von Seneca aus Platon herübergenommenen Gedanken ein, so verräth sich auch in ihnen schon insofern ein echt römischer Einfluss, als Seneca wie in aller früheren Weisheit, so insonderheit in der platonischen gradezu ein Erbtheil für sich erblickt und zwar näher ein solches, das mehr noch sein praktisches Leben als seine Theorie angehe. Mit Cicero hält er die speculative Seite

1) Auffallend ist dabei, dass Cicero den theoretischen Fragen neben den praktischen principiell eine grössere Bedeutung beilegt als Seneca, factisch aber das umgekehrte Verhältniss stattfindet.

der früheren Philosophie für nicht mehr übertreffbar, aber als eine unaufhörliche Aufgabe für uns bleibt deren sittliche Anwendung zurück. Das ist die einzige Probe, durch die wir nach ihm beweisen können, dass wir uns frühere Weisheit angeeignet haben, wenn wir handelnd das in's Werk richten, was jene früheren nur geredet haben. Dadurch werden diese im höheren Sinne unsere Vorfahren. Seneca redet gerne von dem Adel der Philosophie, einem höheren als wie ihn uns je die Geburt zu verleihen im Stande sei; den Grund dieses Adels findet er aber doch wiederum nur in der allgemeinen alle angehenden Nutzbarkeit, in der Nutzbarkeit der Philosophie für das Leben Aller. Die Philosophie fragt nichts nach dem Stammbaum des Geschlechts, sie hat durch sich den Platon adliger gemacht, als er von Haus aus seiner Geburt nach war. Sie ist wie die Sonne, die Allen leuchtet, sie will von Allen befolgt und getrieben sein. Sie giebt uns alle die zu unseren Vorfahren, die vor uns je etwas Grosses gesagt oder gethan haben, aber auch nur dann treten wir wahrhaft ihr Erbe an, wenn wir auf uns, auf uns Alle, auf unser Handeln und Leben beziehen was Jene an Wahrheit besessen haben. Aus diesem Grunde scheint Seneca denn auch gerne mit der platonischen Biographie sich beschäftigt zu haben, für deren Ueberlieferung seine Schriften, wie wir bereits früher erwähnt haben, daher auch ein nicht unwesentliches Mittelglied abgeben und wenn schon er dabei nicht als ein völlig blinder Enthusiast verfährt, er bewundert doch ungleich lieber als wie er tadelt. Ueber die einfache Lebensart, über den Ernst, mit welchem Platon seinen Zorn bekämpfte und Aehnliches lässt er sich mit sichtlicher Freude aus und es ist ihm überhaupt Bedürfniss, persönliche Ideale zu seiner sittlichen Selbstaufrichtung vor den Augen zu haben. Er hasst es, den Fehlern nachzuspüren, die auch grosse Männer der Vorzeit gehabt haben mögen; selbst wo auf sie das aliud loqui aliud vivere seine Anwendung wirklich gefunden hätte, würde ja dadurch die Gültigkeit ihrer Vorschriften nicht aufgehoben, er meint, Platon und Aristoteles hätten mehr noch aus dem Charakter als aus den Worten des Sokrates gelernt gehabt und solche Männer wie diese verdienten daher auch mehr als consularische

und praetorische Ehren [1]). Aus dieser Stimmung begreift es sich leicht, dass seine Aufmerksamkeit unter den platonischen Dialogen mehr noch von den vorwiegend praktischen als von den theoretischen gefesselt wird, mehr vom Gorgias, von der Republik, dem Phaedo und Phaedrns, als vom Parmenides, Theätet uud Timäus. Dennoch kann man ihn auch in dieser Hinsicht nicht einseitig nennen. Er weiss, dass solche Beschäftigung, selbst wenn sie nur Wahrscheinlichkeit und keine Wahrheit zu Tage fördert, dennoch zur sittlichen Hebung beitraegt, indem sie unsern Geist vom Sinnlichen ab und dem Uebersinnlichen zuwendet. In diesem Sinne behandelt er nun auch die beiden Hauptpuncte, welche wir ihn überhaupt aus der platonischen Philosophie herüber nehmen sehen.

Es ist dies ein Mal das platonische Ὄν, d. h. eine Auseinandersetzung (Ep. 58) des sechsfach verschiedenen Sinnes, in welchem Platon das Sein gebraucht hat, eine Auseinandersetzung, wie sich leicht denken lässt, die ihm Gelegenheit giebt, die Grundzüge der platonischen Ideenlehre nach den verschiedensten Seiten hin, und zwar wie Niemand wird verkennen dürfen, in gründlicher Weise auseinander zu setzen. Aber als er damit zu Ende ist, glaubt er nun doch den ganzen Werth derselben in einer ausschliesslich praktischen Rücksicht bestimmen zu dürfen: wenn Du mich frägst, was alle diese Subtilitas mir nützen wird, so bekenne ich offen, sie nützt mir nichts; aber wie ein Caelator seine Augen eine Zeitlang zu schonen abzuziehen und auszuruhen pflegt, so müssen wir auch unsern Geist zeitweise abspannen und durch seine Ergötzungen herstellen, seine Ergötzungen aber liegen in seinen eignen Werken, d. h. in seinen Gedanken. Auch aus solchen lässt sich daher etwas entnehmen, was uns heilsam ist und wäre es auch nichts anderes, so würde die platonische Ideenlehre uns doch jedenfalls das zu lehren im Stande sein, dass alles Sinnliche vom Platon gar nicht einmal für ein

[1]) Vgl. epist. 64. 10; 108. 38. de benef. III. 32. ep. 44. 3., fragm. 23. dialog. 12. 4. dialog. 17. 5., de benef. V. 7. 5. VI. 11. 1. u. 18. IV. 33. epist. 6. 47. dialog. 4. 21; 5. 12, 7. 18. 7. 27. III. 6. 5; IV. 20; 7. 18; 7. 27; VI. 23. III. 7. IX. 17. u. 7. Natur. quaest. V. 18. fragm. 32. 82.

wahres Sein gehalten worden sei, dass er ihm keinen Werth und Bestand beigelegt habe. Sie wird daher dazu beitragen müssen, uns von allen Eitelkeiten des Lebens zu entwöhnen, unser Auge in der richtigen Weise dem Tode gegenüber zu stellen, als solche, die den Tod weder suchen noch fürchten, die ihn weder um dem Schmerz zu entgehen, aufsuchen, noch auch um dem Schmerz zu entrinnen, meiden. Denn die Philosophie, das ist es ja was Platon uns so oft entgegenruft, ist ein fortgesetztes Sterbenwollen des Menschen; und hieran anschliessend entwickelt sich bei Seneca wie bei den Stoikern überhaupt die relative Rechtfertigung des Selbstmordes, die an den Phaedon angeknüpft wird, so entschieden dieser auch dagegen protestirt hatte. Auch für den Seneca ist der sterbende Cato ein bewundernswerther Anblick, wie er in seiner letzten Stunde sein Schwert und den Phaedon des Platon zu sich nimmt. Denn wenn das Eine ihm die Möglichkeit des Sterbens gab, so verlieh ihm der Andere den Willen dazu (Ep. 24).

Noch wichtiger indessen als diese erste Stelle ist vielleicht die zweite, welche im 65. Briefe auf die verschiedene Art des Grundes sich bezieht. Denn hier sucht Seneca den Vorzug der stoischen Auffassung sowohl vor der platonischen als aristotelischen darzuthun, und werden dabei die Fragen auch mehr angeregt als gelöst, so geschieht dies doch jedenfalls in einer durch ihre Gewandtheit anziehenden Darstellungsweise. Die drei Auffassungen von zwei Arten des Grundes bei den Stoikern, von vier beim Aristoteles und von fünf beim Platon macht Seneca anschaulich an dem Beispiel von der Statue. Die Stoiker erkennen darnach nur das Erz an als die Materie woher und Gott als den Künstler von welchem die Statue wird. Aristoteles unterscheidet dagegen das Erz als die Materie, Gott als den Künstler vom welchen der Anfang der Bewegung ausgeht, die Gestalt des Doryphoren als die Form welche das Erz annimmt und endlich den Zweck des Gelderwerbs, der Religion oder was es sonst sein mag um dessenwillen der Künstler gearbeitet hatte. Endlich aber Platon setzt Allem diesen noch als fünftes das Musterbild hinzu, wodurch die Auffassung sich dahin verändert: id ex quo

die Materie als das Erz, id a quo Gott als der Künstler, id in quo die Form welche der Materie eingefügt wird, id propter quod der Zweck des Guten, nach welchem der gute und neidlose Gott alles in der Welt geordnet hat und endlich die Idee des Guten, welche sowie sie das propter quod ist, so auch das ad quod, nach welchem Alles geworden. Und hiergegen bemerkt Seneca nun, dass solche Vervielfältigung der Causae principii ihm entweder zu weit oder nicht weit genug gingen; die vierte und fünfte Ursache sind ihm entweder zu viel oder zu wenig, wenn man unter causa alles Dasjenige verstehen will, was nicht fehlen darf, wenn anders das in Frage stehende zu Stande kommen soll, denn dann müsste z. B. auch die Zeit und Bewegung noch mit hinzutreten, zu viel aber, wenn es sich um die causa prima et generalis handelt, denn dies sind nur Gott und die Materie; dagegen die Form ist nur ein Theil des Grundes weil abhängig von Gott, das Muster gleichfalls nicht mehr als ein Werkzeug Gottes und endlich der Zweck nur eine causa superveniens, nicht aber efficiens. Also hier werden doch ernste Philosopheme des Platon in Angriff genommen, wenn schon charakteristisch genug dabei die Tendenz auf Vereinfachung des Complicirten und auf Nutzbarmachung des Theoretischen vorherrschend ist.

Man erkennt also wohl, Cicero und Seneca haben in ihrer ganzen Erscheinung neben manchen Differenzen doch auch manche Gemeinschaft unter einander, und zwar ist diese Gemeinschaft sowohl von positiver Beschaffenheit und erklärt sich der Hauptsache nach schon aus ihrer beiderseitigen römischen Abkunft und Umgebung als auch negativer Art und tritt erst dann vornehmlich heraus, wenn man sie mit denjenigen Gestalten vergleicht, die uns jetzt weiter zu beschäftigen haben werden. Jenen beiden fehlt nämlich noch ganz und gar der lebhafte Nachdruck des specifisch religiösen Interesses, der in der gemeinsamen Physiognomie dieser der hervorstechendste Zug und als solcher zugleich ein, wenn auch nur ganz indirecter, so doch völlig unableugbarer Hinweis ist auf die inzwischen still und unvermerkt in die Weltgeschichte eingetretene Macht des Christenthums. Bevor wir indessen den hiemi angeregten Betrachtungen nachgehen, bevor wir über-

haupt die zweite Gruppe, die den Abschluss der ganzen alten Philosophie bildet, betrachten können, fesselt uns im Plutarch noch eine von der ersten zur zweiten Gruppe überleitende Zwischengestalt.

Denn zu einer solchen Stellung eignet sich dieser edle und gelehrte Schriftsteller schon nach seiner ganzen äusseren Lebenslage, sowie nach seinem auf dieser beruhenden Bildungsgange, dessen Eigenthümlichkeit besonders die Vielseitigkeit der Beziehungen ist, deren er zur römischen griechischen und barbarischen Welt, zur Praxis und zur Wissenschaft, zur Geschichte und zur Philosophie besitzt, sowie die wirklich harmonisch zu nennende Wechseldurchdringung durch welche er alle diese verschiedenen Beziehungen unter sich zu vereinigen weiss, wobei er noch mehr durch liebenswürdige Milde gewinnt, als durch schlagende Energie imponirt. Alle seine Aeusserungen verrathen das regste Interesse für die sittliche Ausgestaltung des praktischen Lebens, wie für die Förderung der Wissenschaft, und eben dadurch erscheint Plutarch als der glücklichere und grössere Fortführer der schon von Cicero und Seneca verfolgten Bestrebungen. Aber sie verrathen zugleich in völlig neuer Weise ein äusserst warmes und im Ganzen durchaus richtig ausgebildetes Gefühl für alles Religiöse und dies rückt den Plutarch noch näher als an jene beiden Gestalten, an die des Neupythagoreismus und des Neuplatonismus heran. Nur dass auch zwischem Diesen und Plutarch, — noch ganz abgesehen von andern, weniger allgemeinen Beziehungen — auch schon insofern ein wesentlicher Unterschied besteht, als dieselben Elemente bei ihm naiver und eben darum auch vereinzelter auftreten, auf deren reflectirter, ja tendentiös zu nennender Zusammenfassung die Leistung jener Anderen beruht. Die Tendenz auf Gleichgewicht zwischen allen von ihm gepflegten Elementen seiner Bildung ist das eigentliche und vorzüglichste Characteristicum des Plutarch, und wie ihm diese Tendenz jene Mittelstellung anweist zwischen den beiden römischen Philosophen einerseits uud den Reproductionen des Pythagoreismus und Platonismus anderseits, so lässt sie ihn auch in eminentem Sinne als ächten und treuen Schüler des Platon erscheinen. Platons innerlichste Grösse liegt grade in dem

nie genug zu bewundernden Ebenmaas aller seiner Seelenkräfte. Hierin aber steht — jedenfalls nach Aristoteles und vor Plotin — kein zweiter Philosoph ihm so nahe wie Plutarch. Derselbe hat auch noch neuerdings oft den mannichfachsten Tadel erfahren müssen, wegen seiner angeblichen Skepsis und Ermattung des wissenschaftlichen Geistes, wegen seiner Liebe zum Glänzenden oder falscher Mystik, und wie die Titel sonst noch lauten mögen. Ich bekenne indessen, dass ich diesen und ähnlichen Ausstellungen doch nur in sehr bedingtem Umfange zuzustimmen vermag. Plutarch will keine todte Gelehrsamkeit, keine spitzfindige oder sich selbst überschätzende Wissenschaft, die ohne Nutzen fürs praktische Leben, ohne Empfänglichkeit für künstlerische Anregung, und vor Allem nicht, die ohne religiösen Sinn und Charakter wäre. Aber er will auch eben so wenig die Blindheit der practischen, die Willkühr der künstlerischen Routine, oder gar die abergläubige Religiösität, deren geheime Verwandschaft mit dem Unglauben grade er auf's Richtigste durchschauet hat. Er will durchaus und in allen Beziehungen den ganzen Menschen, das zeigen unter Anderm auch seine als exemplificirte Philosophie anzusehenden Biographien, die grade durch dies Bestreben so gehaltreich und vielseitig geworden sind, dass man ihnen kein geeigneteres Motto zu geben vermöchte, als das „Homo sum“ des Römischen Dichters. Und auch nicht bloss durch diese seine allgemeine Stimmung und Haltung weist Plutarch auf Platon zurück: das Gleiche zeigt sich auch an den Einzelnheiten, die jener zur wissenschaftlichen Begründung dienen. Der Beweis für diese Behauptung, sowie deren nähere Bestimmung ergiebt sich am Einfachsten, wenn wir uns zunächst in mehr aeusserlicher Weise über die Schriften des Plutarch zu orientiren suchen, und dann weiter einen Blick auf die Grundbegriffe seiner Lehre werfen.

Es verlohnt sich der Mühe, etwa an der Hand der indices, wie z. B, des im 5. vol. der Didotschen Ausgabe befindlichen, dem Kranze der Platonischen Beziehungen nachzugehn, der sich durch fast alle Schriften des Plutarch hindurchzieht. Denn man ermisst daraus, in welchem Umfange Plutarch für uns Quelle der Platonischen Biographie, in welchem Grade

Platon für Plutarch Gegenstand, Vorbild und Ausgangspunkt seiner schriftstellerischen Thätigkeit ist. Ersteres geht vor Allem die vitae, Letzteres die sogenannten Moralia, wiewohl keines von Beiden eine von diesen unter sich eng zusammenhängenden Seiten ausschliesslich an. In beiderlei Schriften sind es oft nur einzelne Ausdrücke und ähnliche Aeusserlich keiten, die auf Platon zurückgehn, oft aber auch nach Form und Inhalt grade die entscheidendsten Momente. Schon aus dem Leben des Solon (ed. Sintenis. I. p. 156. Platons Oelhandel; p. 181. sein Aufenthalt in Aegypten), des Timoleon (II. p. 6. p. 15. p. 16. Syrakusische Beziehungen), des Aristides (II. p. 161. seine Choregie), des Marius (II. p. 330. die Aufforderung Platons an den Xenokrates, den Grazien zu opfern, p. 381. das dreifache Glück, welches Platon an seinem Leben gepriesen haben soll), des Lysander (II. p. 384. seine Melancholie nach dem Zeugniss des Aristoteles vgl. oben p. 70. 2.), des Lucull (II. p. 497. seine Weigerung, den Kyrenaikern Gesetze zu geben), des Nikias (III. p. 31. der naturwissenschaftlich aufklärende Einfluss des Platon auf Dion), des Phokion (IV. p. 4. als Schüler) des Demosthenes (IV. p. 213. ebenso. vgl. auch Platons Namen in dem Glossem p. 212.) und vor Allem des Cicero (vgl. oben p. 241) des Dion und Brutus (V. p. 103. Beziehung auf die Briefe) lässt sich Vieles von Dem, was gegenwärtig in der Platonischen Biographie vorgetragen zu werden pflegt, zusammenstellen, schon in diesen und andren vitis fehlt es keineswegs ganz an Notizen und Urtheilen über das Platonische Schriftenthum und dessen Schicksale. (wie z. B. Solon I. p. 181. 189. über Herkunft und Unvollendetheit des sinnreich mit dem Olympieion zu Athen verglichenen ἀτλαντικὸς λόγος im Kritias, Perikles I. p. 324. über die Unterscheidung scherzhafter und ernsthaft gemeinter Bestandtheile im Menexenus, Cato IV. p. 101. welche Stelle unmittelbar für jene Zeit dicht vor seinem Tode, mittelbar aber auch schon für früher eine wiederholte Vertiefung in den Phaedon von Seiten des alten Römers beweist). Aber auch die Moralia vervollständigen nach beiden Seiten hin unsere Kenntnisse auf's Beträchlichste (s. in den quaestion. conviv. lib. 8 p. 873. seq. ed. Didot Platons übernatürliche Herkunft,

seinen Geburtstag und die sich daran knüpfenden sehr merkwürdigen Raesonnemənts; ebenda p. 811. seine gegen den Vorwurf der ὀψοφαγία geschützte Liebhaberei für Feigen; p. 834. vgl. mit de sanit. praec. p. 151. das vom Timotheus seinen Mahlzeiten gezollte Lob wegen ihrer auch noch am andern Tage sich bewährenden Gesundheit; p. 867. die von römischen Knaben veranstaltete Aufführung seiner dramatischen, und als solche den diegematischen entgegengesetzten Dialoge de educat. pueror. p. 2. über das Zusammentreffen von φύσις λόγος und ἔθος in Platons Persönlichkeit und als Grundlage von seiner ἀειμνήστου δόξης; p. 9. über Dion und Epaminondas als platonisirende Staatsmänner; de audiend. poetis p. 55. über sein Bestreben, die ihm von einzelnen Anhängern im thörichten Uebermaas, z. B. durch Nachahmung seiner κυρτότης (vgl. p. 31. mit de adul. et amic. p. 64) gezollte Verehrung zu zügeln; in letzgenannter Schrift p. 63. das freilich nur vorübergehende Interesse, das er am Hofe von Syrakus selbst für die Mathematik zu erregen verstand und die Bewährung seines Characters hier wie zu Athen, gegenüber dem Dionys wie dem Dion; p. 83. insonderheit sein Freimuth gegen den Letzteren; de profect. in virtut. p. 91. die Gegenüberstellung seiner vermeintlichen mit des Meletus wirklicher Undankbarkeit p. 94. über die Nachwirkung und das oft erst später eintretende Verständniss seiner Lehren p. 95. über das Unrecht seine oder des Xenophon Schriften nur um der Sprache Willen zu lesen, vgl· mit conjugal. praec. p. 172. wo Beide auch für Frauen zur Lecture empfohlen werden; p. 101. über seinen Charakter als sittliches Vorbild; de sanit. praec. p. 161. seine beim Schluss der Schule widerholten Aufforderungen zum richtigen Gebrauch der Musse; reg. et imp. apoth. p. 210. sowie de tranquill. anim. p. 566. und c. princip. philos. p. 952. über die Erfahrungen, Resultate und Resultatlosigkeit des Sicilischen Aufenthalts; de Isid. et Osis. p. 463. über das Kaufen seiner Werke def. orac. p. 512 deren partielle Dunkelheit; de fraterno amore p. 587. über seine von ihm in seinen Werken verewigten Brüder Adimant, Glaukon und Antiphon; p. 596. über Speusipps durch ihn veranlasste Sinnesänderung;

de amore prolis p. 601. über seinen Vater Aristo, der seines Sohnes Grrösse nicht mehr erlebte; de sera num. vind. p. 665. seine Herrschaft über den Zorn; de genio Socr. p. 699. sein aegyptischer Aufenthalt und das delphische Problem; de exilio p. 728 sein Aufenthalt in der Akademie; ad princ. iner. p. 952. über seine Weigerung, den Kyrenaikern Gesetze zu geben vgl. mit adv. Colot. p. 1377; non posse suav. p. 1377. über die Unvollendetheit des Kritias; de musica p. 1389. über seine mnsikalischen Studien bei Damon und Metellus; X. orator. p. 1023 Aeschines, p. 1028. Demosthenes, p. 1033. Hypereides als seine Schüler, nnd p. 1030. sein Todesjahr.) Und wenn man nun den definitiven Werth aller dieser Angaben prüft, so wird man dieselben im Ganzen, dh. abgesehn von einzelnen Unrichtigkeiten, sowie von den Consequenzen der auch von ihm getheilten panegyrischen Tendenz, nicht anders als schätzenswerth finden können. Eben so würde man, wenn Platons Dialoge uns verloren gegangen wären, den systematischen Inhalt derselben schon aus den Moralia, und zwar auf eine im Wesentlichen durchaus richtige Weise, zu reconstruiren im Stande sein; aber auch die vitae würden bei solcher Arbeit mannichfache Ergänzungen liefern. Gar nicht erwähnt werden nur mehrere von den kleinen Dialogen, wenn sich nicht etwa selbst auf diese Beziehungen in den Apophthegmen, oder in den bei Didot unter die Rubrik citata incertae sedis zusammengefassten, oder auch bei Gelegenheit anderer Anführungen nachweisen lassen. Dagegen aus dem Phaedros werden mehre Argumentationen erwähnt, zum Theil als solche, die im gewöhnlichen Bewusstsein eine weite Verbreitung gefunden hätten; der angebliche Widerspruch, der in Betreff der Seele zwischen der Darstellung des Phaedrus und des Timaeus gefunden wird, (vgl. oben p. 87. und 128.) wird de anim. procr. in Tim. p. 1243. in durchaus angemessener Weise erledigt, die sokratische Forderung der Selbsterkenntniss (adv. Col. p. 1368.), die Lysiasrede (de audiend. p. 54. p. 49) sowie die mit Beiden zusammenhängenden erotischen Beziehungen (quaest. conviv. p. 911. p. 1234. p. 1229. vgl. mit dem ganzen Amatorius bes. p. 918.) werden berührt, und unterstützen zum Theil seine Untersu-

chungen über den Unterschied wahrer Freundschaft von Schmeichelei (de adul. p. 62.) über das fatum (p. 688.) über die Trostmittel beim Tode (p. 734 u s. w., anderer mehr den Ausdruck als den Inhalt (wie z. B. quaest. conviv p. 861. 794.) oder nur Persönlichkeiten (wie den Isokrates p. 1019.) betreffender Anführungen ganz zu geschweigen. Und von ähnlicher Art und Anzahl sind auch die auf das Symposium gehenden Beziehungen. Auf den σμῆνος τι ἀρετῶν des Meno bezieht sich Plutarch de amic. mulier. p. 110. de virt. mor. p. 535; auf dessen Zusammenhang mit der Seelenfrage wird consol. p. 144. sowie auf das maeeutische Exempel in den Fragmenten π. ψυχῆς p. 11. u. 13. hingewiesen. Wie überhaupt die Tugendlehre besonders zur Polemik gegen die Stoa führt, so kann auch speciell der Protagoras in der Schrift de stoic. rep. p. 1265. nicht umgangen werden, aus welchem ferner der Prometheusmythus de fortun. p. 117, der Lakonismus de garrulitate p. 618. vorkommt. Auch der Theaetet wird mehrfach in Erinnerung gebracht, (cons. p. 144. de placit. philos. p. 1091. quaest. Plat. p. 1222) wenn schon der Gang, den seine Entwicklung nimmt, uud auf den grade bei diesem Dialog mehr ankömmt als bei jedem andern, nicht grade klar heraustritt. Dagegen nach dem Gorgias wird die Gesundheit als ein Gut gegen die Stoa vertheidigt (de stoic. rep. p. 1272.), sein Todtenmythus erwähnt (consol. p. 144.) und der Vorzug des Unrechtleidens vor dem Unrechtthun (de aud. poet. p. 144.) behauptet. Unter Benutzung von ihm angehörigen Ausdrücken, sowie der Lehre vom Wechsel der Weltperioden, die der Politikus enthält, wird die Dämonenlehre entwickelt (de Isid p. 441. und de def. orac. p. 507.) Auf den Politikus nimmt auch de anim procr. p. 1242. 1245. Rücksicht. Das ἄπειρον des Philebus greift auf's Entscheidendste in die Gedankenbildung des Plutarch ein (de anim. pr. p. 1241.) während man es dagegen wohl kaum für mehr als Spielerei anzusehn hat, was de ei ap. Delph. p. 477. über die doppelte Eintheilung des Philebus, über die des Sophisten, sowie über aller drei Beziehung auf jenes geheimnissvolle εἰ gesagt wird. Mit weitläuftiger Scholastik bewegt sich quaest. Plat. X. p. 1235. über die einfache Bemerkung aus dem Sophisten, wor-

nach der Satz aus ὄνομα und ῥῆμα besteht. In dem Parmenides wird Antiphons Erwähnung von Seiten Platons als ein Beweis brüderlicher Liebe aufgeführt de fratern. amor. p. 587. Aus dem Phaedo schöpft vor Allem die consolatio (besonders p. 129. 144.) aber auch der in religiösen Fragen mehrfach bei Plutarch auftretende Satz καθαροῦ οὐ θεμιτὸν μὴ καθαρῷ θιγεῖν (de Isid. p. 431.) stammt von daher; wie auch die Sokrates als τύχῃ widerfahrene Verzögerung seiner Hinrichtung de fato p. 691. ernstlich untersucht wird. Mehr aber als irgend ein anderes platonisches Werk wird die Republik von Plutarch benutzt. Schon im Allgemeinen wird die theoretische Politik des Platon mit der praktischen Alexander d. Gr. verglichen, um durch die grösseren Erfolge der letzteren den königlichen Eroberer als φιλοσοφώτατος zu erweisen (de Alex. s. virt. s. fort. p. 403). Aber auch auf Einzelnheiten wird oft eingegangen: so auf Platons Brüder im Eingange de frat. am. p. 587. auf sein Ideal der Ungerechtigkeit quaest. conviv. p. 743. de Herod. malign. p. 1041. de adul. p. 61. auf seine Bevorzugung des Unrechtleidens de aud. poet. p. 44. auf seine Bestimmungen über die Mannichfaltigkeit in der Nahrung quaest conviv. p. 806. über die Mythen der Ammen de educ. puer. p. 4. über die Musik praec. ger. reip. p. 1003. (vgl. de music. p. 1389.) de unius in rep. dom. p. 1008. über das γαμήλιον διάγραμμα de Iside p. 457. und die Zahl γάμος de anim. procr. p. 1245. über Herodicus de sera num. vind. p. 670. über die Grösse des Staats quaest. conviv. p. 825. Platon. quaest. IX. p. 1233 behandelt die Platonische Vergleichung der drei — am Wagengespann des Phaedrus veranschaulicht wiedergefundenen — Seelenvermögen mit den drei Saiten. Das vom Platon aus dem Staat vertriebene Mein und Dein soll jedenfalls in der Ehe nicht sein, (conjug. praec. p. 166.) und unter Brüdern nicht zu Unfrieden führen (de frat. am. p. 586.) wie es auch bei der Liebe von selbst verschwindet (amat. p. 938.) Wegen der platonischen Liebe unter Männern hat er paedagogische Bedenken de educ. puer. p. 13. und ähnlich de aud. p. p. 54. de adul. p. 68 amat. p. 928. dagegen stimmt er Platon bei in Betreff des Schlafes und der Anstrengung bei Knaben de educ. puer. p. 9. Ferner kommen vor die

Sonne als Abbild des Guten quaest. Platon. p. 1232. die viergliedrige Erkenntnisstafel ebenda p. 1235 der Pamphylier. Er quaest. conviv. 9. p. 903. jede Anomalie als Quelle von Unruhe de frat. am. p. 587. das Gemeinschädliche von Habsucht und Begierde praec. ger. reip. p. 998. die tyrannische Seele de prof. in virt p. 99. und de virtute et vitio p. 120. die Ruhe in Unglück consol. p. 134. die Seelenfrage, wie sie in der Republik vorkömmt consol. 144. der Parzen- und Sirenenmythus de fato p. 686. 687. quaest. conviv. p. 910. 911. de anim procr. p. 1259. De stoic. rep. p. 1265. wird ein sophistisches Dilemma des Zeno gegen dessen Widerlegungsschrift der Platonischen Republik zurückgebogen und p. 1273. Zeno's Inconsequenz gerügt, der Platons Behauptung, dass der Ungerechte sich selbst Unrecht thue, bald anerkenne und bald verwerfe. Nächst der Republik hat der Timaeus Plutarch am Intensivesten beschäftigt, wofür nicht nur manche Einzelbeziehungen sprechen (s. Didot's index) sondern namentlich auch die in ihrem Inhalte so äusserst merkwürdige Schrift de animae procreatione in Timaeo Platonis (p. 1238—60. mit der Epitome — p. 1263.) auf die wir uns bald genauer zu beziehen haben werden. Ueber die Unvollendetheit des Kritias verräth sich ein wirklicher Schmerz non posse suavit. p. 1337. Und nicht bloss die Gesetze kommen mehrere, die Apologie, der Kratylus und Menexenus einige Male vor, (s. den index) sondern das Letztere gilt selbst von mehreren der unächten Erzeugnisse, die Platons Namen an sich tragen. So bezieht sich auf Kleitophon p. 407. c. de vitioso pudor. p. 647. auf die Schmerzlosigkeit Gottes in epistol. 3. de audiend. poet. p. 44. auf die *αὐθαδεία ἐρημίᾳ ξύνοικος* in epist. 4. praecept. ger. reip. p. 987. auf die Veränderlichkeit des Menschen in ep. 13. de tranq. anim. p. 575. de cohib. ira p. 562. de vitios. pud. p. 645. auf Minos als Schüler des Zeus in de lege p. 319. de sera num. vind. p. 949. auf das *δαιμόνιον* im Theages p. 129. c. de fato p. 695. u. s. w.

So weit diese Details; deren Anzahl sich freilich mit Leichtigkeit noch vermehren liesse, die aber auch so schon ausreichen werden, nicht bloss, um im Allgemeinen den Umfang zu bezeichnen in welchem Plutarch Platonisches benutzt,

sondern auch speciell die Richtung, in welcher dies der Fall ist. Und auf diese Richtung weisen nun auch mit völliger Uebereinstimmung die Hauptbegriffe hin, um die es sich in Plutarch's systematischen Lehrentwickelungen handelt. Als solche treten uns nämlich die Begriffe Gottes, der Materie und des Bösen heraus, auf welchen dann weiter auch die Stellung beruht, die Plutarch sich zur Mehrheit der Volksgötter giebt. In allen diesen Rücksichten geht derselbe nämlich von Platonischen Voraussetzungen aus, und nur eine Entwicklung und Ergänzung dieser mag er selbst auch in den meisten seiner Deductionen erblickt haben: schärfer angesehn, verlieren diese sich indessen nur zu oft in einen völlig neuen und heterogenen Character, wenn schon die Gränzlinie zwischen diesen zwei Beschaffenheiten durchgehends eine sehr zarte und schwer fixirbare zu nennen ist.

Es ist offenbar der Platonische, oder noch richtiger der der Sokratischen, Platonischen und Aristotelischen Theologie gemeinsam zu Grunde liegende Gottesbegriff, den auch Plutarch voraussetzt, wenn er Gott, „den“ Gott, d. i. den höchsten Gott, oder das Göttliche überhaupt in seiner allgemeinsten und eigentlichsten Bedeutuug als das Seiende (*ὂν*) oder die Substanz (*οὐσία*), als das Erste und Wichtigste von Allem, als das mit dem Guten identische Eins bezeichnet, das, wie es der Vater, Führer, und König der Welt, so auch deren höchstes Gut und letztes Ziel, deren Idee und Muster ist. Vollkommen, selbstgenugsam und glückselig, ist Gott erhaben über Entstehen und Vergehn, sowie über jede Veränderung; eben so wenig dem Raume wie der Zeit unterworfen, ist er immateriell, bedürfnisslos, und völlig rein, einfach und unvermischt. Er ruht unbedingt, aber diese seine Ruhe ist zugleich das ihm eigenthümliche Glück theoretischer Thätigkeit, und verhindert überhaupt nicht, dass von ihm gesagt werden kann, er sei durch die Bewegung in das Werden hervorgekommen. Er sieht, ohne gesehn zu werden. Er hört nicht, denn er bedarf desselben nicht Eben so wenig bedarf er einer Zunge, da er sich auch so mitzutheilen vermag. Klanglos geht er seine Wege; wie ein Blitz be rührt er die Seelen der Menschen, oder auch gar wie ein dunkler Traum nur ertheilt er ihnen Antheil an dem Seinigen.

Den Sinnen ist er unzugänglich, und nur die Vernunft vermag überhaupt mit ihm in Berührung zu treten. Darum heisst er mit gleicher Praegnanz das νοητόν, mit welcher er das Seiende, das Eins, das Erste, das Gute genannt wird. Es ist einleuchtend, wie in diesem Gottesbegriff die negativen Bestimmungen zwar vorherrschen, die entgegengesetzten positiven doch aber auch keineswegs ausgeschlossen sind. Vielmehr besitzt Plutarch diese beiden Grundrichtungen aller philosophischen Theologie, wie dieselben in ihrer Verschiedenheit von einander namentlich auch bei Platon herausgetreten waren. Nach ihm kommt das an sich völlig beziehungslose Sein Gottes durch Bewegung zur γένεσις hervor, eine Wendung, in Folge deren nicht bloss am Gottesbegriff selbst die negativen Bestimmungen durch positive [1]) vervollständigt werden können, sondern auch dessen Verhältniss zur Welt sich inhaltsvoller gestattet. Das Gewordene kann darnach ein von Gottes Wesen ausgegangenes und zu demselben zurückstrebendes Abbild, beziehungsweise nicht bloss ein Werk, sondern auch ein Theil Gottes hiessen. An sich ist Gott für uns, nach Sinn und Vernunft, ein völliges ἄδηλον, sofern er frei ist von aller ἑτερότης, die als διαφορὰ τοῦ ὄντος doch immer in das Werden des Nichtseienden heraustritt: auch selbst dieser Uebergang aber wird für ihn nicht gescheuet, nach dem zuvor der Mittelbegriff der Bewegung eingeschoben ist; und so kann Gott für uns, selbst noch, so lange wir der Leiblichkeit und deren Affectionen unterliegen, zum Wenigsten dunkel, heller dagegen im Jenseits erkennbar sein, wenn schon der eigenthümliche Glanz und die schlechthinnige Einfachheit seines Wesens nie aufhört, unserer Erkenntniss Schwierigkeiten zu bereiten.

Mit diesem Gottesbegriff des Plutarch ist dann aber weiter auch sein Begriff der Materie eigentlich schon mitgesetzt. Denn es bedürfte jener ablehnenden Bestimmungen ja gar nicht,

1) Zu diesen positiven Bestimmungen gehört auch das Moment der Persönlichkeit, in Plutarchs Gottesbegriff, das Zeller widerholt als einen Mangel desselben bezeichnet. Als solchen kann ich es nach meinen Voraussetzungen nicht anerkennen. Uebrigens aber liegt bei Plutarch wie bei allen antiken Theologen auf dieser persönlichen Fassung im Unterschiede von der unpersönlichen keinerlei Nachdruck.

wenn es überhaupt nicht noch ein Andres als Gott gäbe, und auch über das Verhältniss dieses Andern zu Gott liegen bestimmte Andeutungen schon vor in jenen positiven Bestimmungen. Es heisst nach ihm Gott gradezu laeugnen, wenn man mit Demokrit und Epikur Nichts Anderes als Leibliches anerkennt. Denn da Gott nicht als leiblich gedacht, ja da ihm an sich nicht einmal eine Einwirkung auf Leibliches zugeschrieben werden kann: so ginge dann offenbar Nichts auf seine Causalität zurück. Wie aber darnach die Existenz der Welt überhaupt auf eine Erklärung verzichten müsste: so wäre insonderheit auch die Möglichkeit des Guten nicht einzusehn. Dieser mechanische Materialismus ist sonach also in seiner Consequenz Atheismus, und vermag als Solcher auch das Räthsel der Welt nicht zu lösen. So lautet Plutarchs Argumentation nach der Einen Seite hin. Nicht minder erzürnt ihn aber auch der Stoische Versuch, Gott zwar überhaupt anzunehmen, ihn aber als die Alles durchdringende Vernunft zu fassen, neben der nur eine an sich eigenschaftslose Materie vorausgesetzt wird. Denn wie vorhin Gott Nichts causirte, so würde er jetzt von Allem Ursache sein müssen, und da er, der Alles vermag, aber doch nur das Beste will, unmöglich das Böse verursachen könnte, so würde dies jetzt ebenso unerklärlich bleiben, wie vorhin das Gute. So lautet seine zweite Argumentation. Den Zusammenschluss beider, und damit den eigentlichen Schlüssel für alle Räthsel erblickt er aber in den Grundgedanken der Platonischen Ideenlehre, zumal wie dieselben im Timaeus entwickelt werden. Denn nach diesen war die Materie bereits, ehe der Weltbildende Gott wirkte, und seine ganze Wirkung kann überhaupt nicht als eine unbedingte Hervorrufung aus dem Nichts gelten. Körperloses zum Körper, Unbeseeltes zur Seele zu machen, vermag selbst Gott nicht; er richtet und ordnet nur, was von Ewigkeit her vorhanden war, aber in unordentlicher Bewegung (ἀκοσμία) durcheinanderging. Nicht vernünftig ist diese ewige Materie, denn alle Vernunft ist mit Gott identisch; aber auch weder ganz unbeseelt noch körperlos, denn dann könnte es überhaupt keine von Gott verschiedene Welt geben. Und grade nur hieraus erklärt sich auch der relative Widerstand, den der

Weltbildende Gott bei seiner Operation antrifft, und durch den es der Physiognomie der ganzen Welt deutlich genug aufgeprägt ist, dass diese zwar nach Möglichkeit aber keineswegs unbedingt ein gutes und harmonisches Ganzes, ein von Gott ausgegangenes und zu ihm zurückstrebendes Kunstwerk ist.

Denn wie vorhin der Begriff Gottes auf den der Materie, so leitet uns jetzt dieser — durch den Mittelbegriff der Seele — auf den des Bösen weiter. Zweierlei Seelen giebt es nämlich, eine gute und böse, die von Ewigkeit her die dem Weltbildenden Gotte als Substrat vorliegende *ἀκοσμία* bewegen und beseelen. Nicht in dem Körperlichen als Solchem erblickt Plutarch nämlich das Böse, und eben so wenig das Gute in der Seele als Solcher. Es giebt vielmehr eine Weltseele, die, weil sie schlecht ist, nicht erst von der göttlichen Weltbildung her sein kann, sondern schon vor derselben, also ewig sein muss, und die weil sie nicht von Gott ist, schlecht sein kann und auch wirklich ist. Und dem entsprechend muss vom Körper gesagt werden, dass in ihm, zumal unter der Hand des weltbildenden Gottes sich zum Mindesten eben so viel des Guten als des Bösen darstelle. Anderseits darf aber freilich auch nicht verkannt werden, dass, wie in der Seele das Gute so auch im Körperlichen das Böse sich darstelle; und zwar auch hier, wie in der Seele von Ewigkeit her, weil auch hier natürlich ohne Schuldantheil von Seiten Gottes. Nur das bei der durchgängigen Abhängigkeit alles Körperlichen von der Seele, Dieser wie am Guten, so auch am Bösen immer ein grösserer Antheil zukommen zu müssen scheint.

Besinnen wir uns hier über das Verhältniss, in welchem das Entwickelte zur platonischen Lehre steht, so ist sofort klar, dass das frappirendste Resultat, bei dem wir hier angelangt sind, der offen ausgesprochene ethische Dualismus, die Gleichewigkeit des Guten und Bösen, jedenfalls in dieser Bestimmtheit, bei Platon sich nicht findet. Und beachtenswerth ist es daher auch, dass Plutarch sich zur Rechtfertigung dieses Ergebnisses nicht bloss auf Platon sondern auch auf andere Philosophen und Dichter beruft, — auf Hesiod und Euripides sowie auf die unbestimmte Zweiheit der Pythagoreer und überhaupt auf die ganze Eine Seite in deren Kategorien-

tafel, auf den Streit des Empedokles, das ἄπειρον des Anaxagoras, und die στέρησις des Aristoteles — und überhaupt nicht bloss auf philosophische sondern auch auf religiöse Vorstellungen, mögen dieselben griechischen Religionen angehören, wie der Gegensatz von Zeus und Hades, der Bund von Ares und Aphrodite als Eltern der Harmonie, oder auch barbarischen, persischen, chaldaeischen u. s. w. Es ist ihm eine uralte Weisheit von herrenlosem Ursprung, die durch die ältesten Theologen und Gesetzgeber auf alle weisesten Dichter und Philosophen gekommen ist, und die schon allein desswegen unter Hellenen und Barbaren einen mächtigen Glauben findet, weil sie nicht bloss in Worten und Sagen, sondern auch in Weihen und Opfern herumgetragen ist. So ist also der Kreis allerdings gross genug, aus dem Plutarch eine Bestätigung seiner Ansichten entnehmen zu können glaubt, aber mehr als auf irgend eine andere dieser Autoritäten beruft er sich doch immer auf die des Platon, und das genaue Ineinandergreifen der so eben von uns dargestellten und von platonischen Voraussetznngen ausgehnden Gedankengänge führt auch aufs Bestimmteste dahin, wie leicht von jenen aus dies Ergebniss sich zu entwickeln vermochte. Diese plutarchische Lehre von der zwiefachen Wurzel der sittlichen Welt verhält sich zum platonischen Idealismus, wie ein nach dem Tode seines Vaters geborenes Kind zu diesem. Man kann den Wunsch nicht unterdrücken, zu erfahren, was der Vater zu der leiblichen und geistigen Physiognomie derselben gesagt haben würde, zumal ferner stehnde Beurtheiler nicht aufhören zu versichern, dass ihre Züge weniger auf den Vater als auf noch höher hinaufreichende Generationen weisen. Aber die Mutter liebt es am Meisten, in ihrem Sohne das ächte Abbild seines Vaters zu bemerken. Selbst, wenn sie hierin irren sollte, warum wollte man ihr widersprechen? Denn wer versteht es mit Sicherheit, wer hält es üherhaupt für der Mühe werth, in dieser schwer zu entscheidenden Angelegenheit Eine Ansicht als die allein richtige zu behaupten? Völlig fremdes Blut fliesst ja doch jedenfalls nicht in den Adern des Posthumus.

Nur in Einem Punkte möchte man allerdings eine nicht ganz unerhebliche Nuance, wenn schon auch nicht mehr als

Das, zwischen dem Verfahren des Plutarch und dem des Platon wahrzunehmen glauben. Dies ist seine Stellung zur griechischen Volksreligion, oder wie man wohl sofort sagen darf, zur Religion der Völker, zur heidnischen Religion überhaupt. Denn eben darin liegt schon gleich das erste Moment dieser Nuance, dass jene nationale Exclusivität, die nun einmal eine unerlässliche Eigenschaft der classischen Graecität gewesen zu sein scheint, und die daher auch in Platons religiöser Stellung sich geltend macht, wenn schon vielleicht bei ihm weniger als bei manchem andern Haupte unter den griechischen Theologen, bei Plutarch im Abnehmen begriffen ist. Schon der Kreis seiner Kenntniss von den verschiedenen barbarischen Religionen scheint grösser gewesen zu sein, als ihn Platon je überschauet haben mag, jedenfalls sein Bestreben ist anhaltender, auch diese Religionen und die ihnen angehörigen Vorstellungen von dem Eindrucke sinnlosen willkührlichen und unschönen Aberglaubens, den sie vielleicht auf ein Griechisches Gemüth machten, zu befreien, und im Sinne seiner zwar aufgeklärten aber die Religion doch auch als ein geistiges Bedürfniss anerkennenden Philosophie auszulegen. Will man sich hiervon einen zusammenhängenden Eindruck verschaffen, so lese man seine in mehr als Einem Betracht merkwürdige Schrift de Iside et de Osiride, vergleiche sie mit den Stellen, in denen auch Platon von Aegypten redet, und man wird erstaunen darüber, wie bei Plutarch zwar durchgehends ein griechischer, ein dem Platonismus entsprungener Geist weht, der aber doch je länger je mehr nur dazu verwandt wird, die, wenn nicht im Erlöschen begriffenen, so doch jedefalls nur unlauter brennenden Flammen der aegyptischen Religion zu reinerem Lichte zu entfachen. Nach einem Eingange, der deutlich genug Reminiscenzen an die altgriechische Theologie der besten Zeit enthält — denn alles Gute, so heisst es hier, müssen vernünftige Menschen von den Göttern erbitten, ganz besonders aber die Erkenntniss der Wahrheit, und von dieser wiederum die das Göttliche betreffende am Meisten; denn durch andere Gaben befriedigt der Gott nur unsere Bedürfnisse, in der Wahrheit aber, die auch nach §. 68 das Süsseste von Allem ist, theilt er, der Bedürfnisslose, uns mit, was er

als sein Eigenstes hat und gebraucht; ist Gott doch auch nicht sowol durch Gold und Silber selig, oder durch Blitz und Donner stark, sondern Beides ist er nur durch die *ἐπιστήμη* und *φρόνησις*, ohne welche auch seine Unsterblichkeit nicht ein *βίος*, sondern nur ein *χρόνος* zu nennen wäre — nach diesem schönen Eingange also erfolgt der Uebergang auf das eigentliche Thema sofort mit der besonderen Wendung, dass grade der Isis, deren Name nebst andern aegyptischen etymologisch gedeutet wird, das Forschen nach Wahrheit ganz besonders lieb und angemessen sei; und in diesem Sinne erfolgen dann Untersuchungen über Mythus und Cultus der Isis, wobei gelegentlich der platonische Satz zur Geltung kömmt, dass Nichtreines Reines nicht berühren dürfe, wobei Platon selbst als Zeuge für den hohen Werth aegyptischer Priesterweisheit auftreten muss, ja die Harmonisirung seiner Philosophie mit der Aegyptischen Religion überhaupt als die Hauptabsicht bezeichnet wird. Die entwickelte Darlegung und Deutung des Aegyptischen bestrebt sich nämlich, sich gleichweit entfernt zu halten von den beiden gleich grossen Verirrungen der *ἀθεότης* und der *δεισιδαιμονία*. Darum streift Plutarch zwar mehrfach auch die äussere Schaale und den nächsten Sinn als etwas Unzulässiges von den behandelten Vorstellungen ab, aber ungleich mehr kommt es ihm doch darauf an, zu conserviren als zu destruiren, wie es ihm denn bei allen Verwahrungen gegen den Aberglauben z. B. doch möglich wird, wenigstens eine relative Rechtfertigung des Thierdienstes zu geben. Besonders interessant ist aber die Entschiedenheit, mit welcher der Euhemerismus, der in allen Göttergeschichten ursprünglich nur menschliche Vorgänge erblickt, zurückgewiesen wird; auch diejenige Auffassung, welche die im Mythus auftretenden Personen für Dämonen ausgiebt, die erst nachträglich zu Göttern geworden seien, befriedigt den Plutarch keineswegs, — eben so wenig als die physikalische oder astrologische Auslegung, nach welcher z. B. Osiris mit dem Nil, Isis mit der Erde, Typhon mit dem Meer identificirt, oder auch in diesen Gestalten das Feuchte, die Sonne, der Mond erblickt wird. Alles Dies sind nach ihm vielmehr nur einseitige und nicht das Ganze treffende Auffassungen, von denen

es p. 451. sehr bezeichnend heisst: *ἰδία μὲν οὐκ ὀρθῶς ἕκαστος, ὁμοῦ δὲ πάντες ὀρθῶς λέγουσιν.* Seine Auffassung aber glaubt zugleich die umfassendste und die richtigste zu sein, wenn er unter Osiris den an sich beziehungslosen und verborgenen Gott, unter Isis seine Erschliessung zum Eingehen in die *γένεσις*, unter Typhon aber den Inbegriff alles Schädlichen und Bösen erblickt. So muss denn freilich das Mysterium der ägyptischen Religion sich in seinem wahren Sinne als identisch mit dem Kern der platonischen Philosophie erweisen, und in ähnlicher Weise bemüht er sich auch sonst um die verschiedensten Vorstellungen und Gebräuche der aegyptischen und anderer Religionen, treu seiner Ueberzeugung, dass, wie die Sonne, der Mond, der Himmel u. s. w. so auch im Grunde die Götter allen Menschen gemeinsam sein, wenn schon sie bei den verschiedenen Völkern verschieden genannt und verehrt werden. Er gestattet sich somit in der Religion einen gefährlichen Eclecticismus, wie er auch in rein philosophischer Hinsicht von diesem Vorwurf nicht ganz freigesprochen zu werden vermag. Aber weder über das Eine noch über das Andere darf man sich doch eigentlich verwundern, da Beides bis zu einem gewissen Grade eine geschichtliche Nothwendigkeit war: der philosophische Eclecticismus, so bald man die gelehrte Kunde von den vielen auf und untergegangenen Systemen der griechischen Philosophie überdachte, und der religiöse, sobald man die sich in dieser Zeit täglich aufdrängende Wahrnehmueg von der noch grösseren Vielgestaltigkeit der heidnischen Religionen machte. Jeder von allen diesen Gestalten auf beiden Gebieten musste man entweder einen gewissen Antheil an Wahrheit zugestehn, oder denselben allen absprechen: es lag im Allgemeinen gleich nahe unbedingt skeptisch und ungläubig zu werden, von einem tieferen Gemüthe wie das des Plutarch war, ist es aber doch viel verständlicher, dass es sich für das andere Glied der Alternative entschied. [1])

[1]) Stellen, wie die von Ritter p. 535. not. 2. u. 3. angeführten, die Liebe für Einheimisches und Tadel über Fremdländisches aussprechen, widersprechen dem im Texte Gesagten nicht, und würden, selbst, wenn sie es thäten, hinlänglich aufgehoben durch Stellen, wie de Is. et Osir. 67.

Und darin liegt nun auch ebenso das zweite Moment, das Plutarchs Verhalten gegen das des Platon nuancirt. Nicht nur an Extension hat bei ihm die Anerkennung für die Volksreligion zugenommen, sofern seine Reflexion auf dieselbe sich vielfach über die griechischen Gränzen hinausbewegt, sondern nicht minder auch an Intensität, sofern man darunter die Betonung der eigentlich positiven, historisch gewordenen, traditionellen Seiten verstehn kann. Wahrlich! auch Platon war an diesen, wie wir früher gezeigt zu haben glauben, nicht ohne Herz und Verständniss vorübergegangen: oft hatte er sie zu schützen gesucht, und selbst, wo er das in sie eingedrungene Verderbniss angriff, bemühte er sich das von ihrem eigensten Boden aus zu thun. Aber dass Plutarch hierin doch noch weiter als Platon ging [1], beweist schon allein seine Dämonenlehre, oder vielmehr nicht schon so sehr diese Lehre an und für sich, als das Gewicht, welches er auf sie legte. Dämonen und Aehnliches war dem Platon doch auch zuweilen kaum mehr als eine Redefigur gewesen, Plutarchs Satz hierüber geht aber dahin, (vgl. def. orac. 13. de Isid. 26.) dass, wer die Dämonen läugne, damit eigentlich jeden Verkehr zwischen dem Göttlichen und den Menschen aufhebe. Denn nicht der höchste Gott selbst sondern nur solche secundäre Darstellungen des göttlichen Princips können ohne Befleckung sich mit der gewordenen und dem Bösen fast zur Hälfte verfallenen Welt berühren, nur sie können z. B. auch die specielle Providenz über die Menschen üben, an welche Plutarch glaubt, und deren Gewissheit er Angesichts der Ursprünglichkeit und Allgemeinheit des Bösen nur um so mehr festzuhalten strebt.

Vgl. auch Zeller p. 538. wo zugleich Plutarchs Abneigung gegen die jüdische Religion erwähnt wird.

[1]) Allerdings setzt auch Plutarch gelegentlich den platonischen Streit gegen die Dichter fort, (wie z. B. amator. 18; de Stoic. rep. 38. u. o. vgl. Zeller p. 525. not. 5.) aber der Hauptaccent trifft doch die entgegengesetzte Seite. Seine Innigkeit weiss sich oft einen sehr ergreifenden Ausdruck zu geben, und zwar in einer durchaus nicht ungriechischen Weise. Man vgl. z. B. non posse suav. viv. 21. mit dem Eingange des Euripideischen Jon. Aus ihr entspringt auch seine starke Abneigung gegen die heuchlerische Akkommodation der Stoiker.

Seine Dämonenlehre ist somit nicht etwa nur eine Concession an die Volksreligionen, sie ist vielmehr seinem Gedankenkreise nicht minder integrirend als die Theologie. Liegt doch auch in ihr jene einfache und durchdachte Offenbarungstheorie, die bei aller Unzulänglichkeit, die auch ihr noch anhaftet, doch ungleich tiefer ist, als irgend ein Versuch dieser Art den das frühere Alterthum aufzuweisen hat, und deren einzelne Wendungen und Bilder daher auch in der späteren Zeit, selbst von der christlichen Seite nicht selten widerholt werden [1]).

[1]) Ausser der im Text berührten Schrift de Iside et Osiride sind es besonders folgende Arbeiten Plutarchs, aus denen man seinen Standpunkt überhaupt, und insonderheit sein Verhältniss zum Platonismus kennen lernt. Speciell platonischen Themen gewidmet sind die quaestiones Platonicae und die Schrift de animae procreatione in Timaeo. (II. ed. Did. p. 1222—1263.) Erstere erörtern die im Theaetet erwähnte Eigenthümlichkeit des Sokrates, Andern zur Geburt zu helfen, ohne selbst zu zeugen, die auf ein göttliches Verbot zurückgehn sollte (1.); die im Timaeus gewählte Bezeichnung Gottes als des Vaters und Schöpfers (ποιητής) des Alles, aus welcher der Unterschied hergeleitet wird, dass der Leib nur das Werk Gottes, die Seele aber zugleich ein Theil seines Wesens, wegen ihres Antheil an Vernunft und Harmonie, nicht nur durch, sondern auch von und aus Gott sei (2.); ferner die Deutung der in der Republik aufgestellten viergliedrigen Erkenntnissscala (3); das Verhältniss von Seele und Leib, das nach seiner zweifachen Beziehung durch das von Saame und Baum erläutert wird (4.) die geometrische Begründung der Elemente im Timaeus (5); die Natur des Flügels im Phaedrus (6.) die ἀντιπερίστασις als Ursache der verschiedensten Wirkungen (7) die ruhende Weltstellung der Erde, sowie die Bedeutung der Sonne als Werkzeug der Zeit vgl. oben p. 134. not. 1. (8.), die in der Republik angedeutete Vergleichung der Seelenkräfte mit den Saiten (9.), die Behauptung, dass der Satz aus ὄνομα und ῥῆμα bestehe (10.), kurz Gegenstände von sehr verschiedener Art, in deren Erörterung Plutarch sich auch nicht immer von aller Willkühr fern zu halten vermag, da sie zum Theil von Platon selbst grade nur angedeutet sind. Bedeutender als alles Dies ist jedenfalls jene andere zur Erläuterung von Tim. p. 35. a verfasste Schrift, die über ein in jener Zeit bereits vielfach discutirtes Thema (p. 1239. lin 13—16.) hauptsächlich folgende Gedanken entwickelt. Ausgehend von dem Grundsatze, dass man nicht eigne Meinungen aufstellen, sondern Platon nur erläutern solle, verwirft Plutarch zunächst die Ansichten des Xenokrates und Krantor, sowie des eklektisch mit Diesen verfahrenden Academikers Eudorus. Xenokrates nämlich hatte die Seele für eine sich selbstbewegende Zahl, Krantor für zusammengemischt aus νοητόν und αἰσθητόν erklärt. (Vgl. oben p. 148. seq. p. 211. not. 1. wegen Eudorus vgl. Zeller III. p.

Diejenigen Punkte, in denen Plutarch von Platon abweicht, sind ihm selbst als Entwickelungen seiner platonischen Vor-

432. Gemeinschaftlich gegen beide zuerst genannte gilt, dass sie so wenig bei der Seele wie bei der Welt die von Platon gelehrte γένεσις eigentlich nehmen, insonderheit gegen Xenokrates Darstellung aber, dass Platon die Seele selbst nie Zahl oder Harmonie genannt hat, wenn schon ihm dieselbe nach Zahl und Harmonie besteht, und gegen Krantor, dass nach ihm nirgend die eigenthümliche Natur der Seele, insonderheit nicht ihr Unterschied als einer unsichtbaren von dem Sichtbaren begründet sein würde. Dazu widerspricht die Identificirung des Selbigen mit der Ruhe, des Andern mit der Bewegung, Platons ausdrücklicher, im Sophisten gemachten Unterscheidung dieser Begriffe. Und auch der von diesen, wie von andern Seiten her aufgebotene Eifer, Platon die Ewigkeit von Welt und Seele lehren zu lassen, ist um so thörichter, als damit Platon's nachdrücklichstes Argument gegen den Atheismus ganz und gar aufgehoben wird, Die Welt entstand — so lautet dann Plutarch's weitere Auseinandersetzung. Aber nicht aus dem Nichts, sondern aus der ἀκοσμία, die vor der Welt war, und Bewegung, Leib und Seele, aber keinen νοῦς in sich enthielt. Die οὐσία des Leibes ist nun die im Timaeus als Sitz und Amme geschilderte Materie, die der Seele versteht schon der Philebus unter seinem ἄπειρον; die leibliche, theilbare Natur des Timaeus ist aber weder für das πλῆθος in Einheiten und Punkten, noch für die allzu leiblichen μήκη καὶ πλάτη, vielmehr für Dasjenige zu halten, was Platon oft mit andern Namen, z. B. im Timaeus als ἀνάγκη, in den Gesetzen aber gradezu als böse Seele bezeichnet. Wer diese ἀνάγκη oder jene ἀπειρία auf die Materie als solche, und nicht vielmehr auf die Seele bezieht, Der vermag nicht das jenen Begriffen zugeschriebene Böse, das in ihnen enthaltene Widerstreben gegen Gott — von dem unter Anderm auch der Mythus im Politikus redet — mit der von Platon so oft betonten und an dem Bilde von den geruchlosen Oelen erläuterten Eigenschaftslosigkeit der Materie zu vereinigen. Er wird vielmehr in den Fehler der Stoiker verfallen, die das Böse entweder wider die Bedingung und den Begriff der Materie, aus deren Eigenschaftslosigkeit herleiten, oder auch auf einen blossen Zufall zurückführen müssen, dessen Voraussetzung ihnen um so weniger zugestanden werden kann, als sie selbst sich auf das Nachdrücklichste über die unmotivirte Declination der Atome bei den Epikureern aufgehalten haben. Unter diesen Umständen irrt daher auch Eudemus, (vgl. oben p. 206. 1.) und mit ihm alle Diejenigen, welche behaupten, dass Platon die Materie, die er Mutter und Amme der Dinge nenne, zuweilen auch als Quelle des Bösen auffasse. Für die Richtigkeit dieser seiner Entwicklung findet Plutarch einen doppelten Beleg, einmal in dem Verschwinden jenes groben Widerspruch, den man sonst zwischen dem im Phaedrus gelehrten Nichtentstandensein der Seele, und ihrem Entstandensein nach dem Timaeus voraussetzen zu müssen geglaubt hat, Ersteres betrifft nämlich den

aussetzungen, und nur in diesem Sinne als ein Hinausgehn über den Platon erschienen [2]). In der That! waren sie aber

Zustand der ungeordneten Bewegung, Letzteres den nachhererfolgten der Ordnung; und sodann in dem Umstande, dass Platon zwar von der Seele in der angegebenen Weise sowol das Entstanden — als auch das Nichtentstandensein aussage, von der Welt aber nie das Letztere. Hierauf erfolgen dann mehrere Lücken in unserm Texte, die um so bedauerenswerther sind, als die dazwischen stehenden Zahlenspeculationen durch diese ihre Zusammenhangslosigkeit mit dem Früher und Später nur um so schwerer verständlich sind. Der eigentliche Faden knüpft aber wiederum an mit dem Begriffe des Untheilbaren, das nicht bloss wegen seiner Kleinheit und für uns, sondern unbedingt und an und für sich als solches zu denken ist. Mit ihm zusammen bildet das Theilbare die Seele; dasselbe liegt zwar auch dem Leiblichen und der Materie zu Grunde, ist aber an sich keineswegs leiblich, wesswegen es auch von Platon nicht Amme u. s. w. genannt wird. Sonst bestände ja auch gar kein Unterschied zwischen den Zusammensetzungen der Seele und der Welt. In Folge dessen irrt auch Posidonius (vgl. oben p. 243. not. 3. a. p. 244. not. 1.) wenn er unter der Seele die nach harmonischer Zahl bestehende Idee des nach allen Seiten Ausgedehnten versteht, da sie vielmehr zwischen Geistigem und Sinnlichem eine Mittelstellung beruhend auf der gleichen Mittelstellung des Mathematischen, einnimmt. Denn die Seele wird ja auch schon vor dem Körper construirt, und ist das Werk Gottes, das sich von der ruhenden und unleiblichen Idee, als dem Muster der göttlichen Thätigkeit, durch seine Bewegung und Beziehung zur Leiblichkeit unterscheidet. Auch Zahl ist die Seele — so widerholt Plutarch — schon desswegen nicht, weil dann zwar die geistige, nicht aber auch die sinnliche Erkenntnissfähigkeit der Seele erklärt zu werden vermöchte. Dreierlei aber findet nach dem Schlussresumé des Plutarch der Weltbildende Gott bei seiner Thätigkeit schon vor: das mit der Idee identische ὄν, die Materie (ὕλη), von welcher auch die Ausdrücke ἕδρα, ὑποδοχή, χώρα, u. s. w. gebraucht werden, und endlich die γένεσις, d. h. die in Bewegung begriffene οὐσία, die zwischen dem τυποῦν und τυπούμενον in der Mitte steht. Vergleicht man diese Auseinandersetzung nicht nur mit andern auf den Timaeus eingehenden Stellen, (s. Didot's index.), unter denen die aus den quaestion. platonicae angeführten wohl die bedeutendsten sind, sondern namentlich auch mit der Darstellung de Iside et de Osir. so kann man allerdings mit Ritter p. 552. not. 2. darin einen Unterschied erblicken, dass er in jener „mehr darauf hinarbeitet, den Gegensatz zwischen dem bösen und mittleren Princip auf den Gegensatz zwischen der bösen Seele und der körperlichen Materie zurückzuführen, in dieser aber geneigter ist, das Böse in beiden zu finden. Indessen weder für so evident noch auch für so wichtig, wie Ritter ihn

nicht selten ein Zurückbleiben hinter dem Meister, das seine rückwirkende Kraft auch auf die reine Fassung des ursprüng-

aufzufassen scheint, kann ich diesen Unterschied halten, wie denn ja auch grade Ritter selbst ausgeführt hat, wie wenig fest beiderlei Darstellungen durchgeführt werden. „Im Ganzen“ soll Plutarch sich ja doch nach Ritters eignen Worten, „genöthigt gesehn haben, dem Körperlichen zwar Gleichgültigkeit gegen das Gute und Böse, aber auch eine Kraft zum Bösen zu verleiten zuzuschreiben, und so auch in die Seele zwar einen Hang zum Bösen aber auch eine Leitsamkeit zum Guten zu legen.“ An sich ist also weder das Leibliche noch die Seele sei's mit dem Guten sei's mit dem Bösen zu identificiren, sondern der letztere Gegensatz kreuzt sich mit dem ersteren; ja er würde begrifflich gradezu nur als ein zum Wesen des Leibes wie der Seele erst hinzugekommenes Moment angesehn werden können, wenn er nicht thatsächlich doch als ein von aller Ewigkeit her existirender gedacht würde. Vor der Weltbildung zeigt sich das Gute in der entgegenkommenden Bildsamkeit von Leib und Seele, das Böse aber in dem relativen Widerstande auf den Gott hier wie da stösst. Die gewordene Welt aber durchzieht ein im Allgemeinen nie beendigter, wenn auch im Einzelnen sich zur Entscheidung neigender Kampf des Guten und Bösen, an dem Leib und Seele, Materielles und Immaterielles gleich sehr Antheil nehmen. Unter diesen Umständen kann ich auch den von Zeller p. 524. gebrauchten Ausdruck, dass Plutarch „den ethischen Gegensatz des Guten und Bösen zum Dualismus der kosmischen Prinzipien erweitert habe,“ nicht sehr zutreffend finden, da man unter Plutarchs kosmischen Prinzipien streng genommen doch immer nur Gott, die der göttlichen Vernunft immanenten Ideen, und ausser beiden die Materie verstehn darf, an welcher dann freilich von Ewigkeit her der ethische Gegensatz sich zeigt. — Diesen für platonische Themen speciell bestimmten Schriften zunächst stehn dann Werke wie de genio Socratis, de sera numinis vindicta, de fato, de defectu oraculorum, de Pythiae oraculis, de ei apud Delphos u. s. w., alle sehr characteristische Belegstellen enthaltend nicht nur für seine Grundbegriffe, sondern auch für die auf diesen ruhende Offenbarungs- und Dämonenlehre. Uebrigens bemerke ich, dass wenn im Voraufgegangenen Schriften wie die X. orat., de placit. ph. u. a. mitberücksichtigt sind, dies keinerlei Prajudiz für deren Aechtheit enthalten soll. Die aus ihnen angezogenen Punkte sind entweder ziemlich irrelevant, und liessen sich ebenso leicht aus unzweifelhaft ächten Schriften belegen, oder gehn meines Erachtens auch wirklich, wenn schon nur sehr mittelbar, auf Plutarch zurück, wie dies bei seinen Namen arrogirenden Fälschungen ja auch kaum anders sein kann. Anderseits wird auch das von Plutarch für uns verloren Gegangene manches auf Platon Bezügliche enthalten haben, wie dies z. B. der aus dem index des Lamprias (vgl. Voss. histor. Gr. ed. Westerm. p. 252. 3.) bekannte Titel τί κατὰ Πλάτωνα τέλος, auf den Reiske de Stoic. rep. p. 304. bezieht beweist. Aus

lich von Jenem Entlehnten ausübt [3]), ja selbst auf vorplatonische Standpunkte zurückversetzen musste. Unter diesen Standpunkten stand — Alles in Allem genommen — keiner dem platonischen so nahe als der pythagoreische. Kein Wunder daher, dass Plutarch mit grösster Bewunderung von Pythagoras redete, und dass wenigstens unserm Auge sein ganzer Standpunkt eine grosse Verwandschaft mit den Bestrebungen der Neupythagoreer zu zeigen scheint. Immerhin mögen auch nennenswerthe Differenzen zwischen beiden Seiten obwalten [4]): ihre Grundphysiognomie, das gemeinsame Erbtheil aller Erscheinungen dieser Zeit, ist sich sehr ähnlich, und diese ist es allein, die wir hier auf ihr Verhältniss zum Platonismus anzusehn haben.

der neueren Litteratur seien hier nur erwähnt: Schreiter (Ilgens Zeitschrift für hist. Theol. VI.) Eichhoff (Elberfeld. Progr. 1833.) Lutterbeck (neutestam. Lehrbegriff. 1852. p. 383) und zur Vergleichung Schellings Philos. d. Mythologie 17. Vorlesung.)

2) Zeller hebt p. 434. not. 1. u. 2. die Annahme von fünf Welten, und die zehn Aristotelischen Kategorien die im Tim. p. 37. a. angedeutet sein sollen als frappante Beispiele hervor. Ueber anderes Aristotelische bei Plutarch s. Zeller p. 436. Ritter p. 533.

3) Unter diesen Gesichtspunkt bringe ich Manches, was an Plutarch als Stoisches u. s. w. gedeutet wird, da es mir bei seiner lebhaften Abneigung gegen diese Schule nicht grade wahrscheinlich ist, dass er viel Wichtiges aus ihr entnommen habe. Herabgekommener Platonismus fällt ja der Sache nach mit Stoischem zusammen. (Vgl. Zeller p. 436. not. 8—437. not. 4. 529. not. 3). So z. B. brauchte nur an Plutarch's Begriff von Gott die auch von Platon gelehrte Immanenz gelegentlich einmal etwas einseitig hervorgehoben zu werden, ebenso an dem der Materie die Unbestimmtheit: so gingen diese beiden Begriffe in's Stoische über. Der Hauptzug seiner Begriffsentwicklung geht freilich nach einer ganz andern Seite hin, als wo ein solches Zusammentreffen mit der Stoa sich ergeben konnte. (vgl. Ritter p. 532.)

4) Dahin gehört die verschiedene Stellung zu barbarischen Religionen, von denen Aegyptisches u. Chaldaeisches den Neupythagoreern ferner, dagegen Jüdisches näher, als dem Plutarch, Persisches aber ungefähr gleich nahe gestanden zu haben scheint. Vgl. Zeller p. 495. seq. mit 504 p. 538. Auch das asketische Moment betont Plutarch nicht ganz so stark (Zeller p. 539.) wie z. B. selbst de esu carnium beweisen würde, wenn anders diese Schrift ihm wirklich angehört. (Ritter p. 542. not. 1.)

Diese Grundphysiognomie erblicke ich nämlich in jener theologischen Antinomie, kraft deren zuerst die Transscendenz des Göttlichen hervorgehoben wird, sofern nämlich von dessen erster und höchster Potenz die Rede ist, dann aber auch dessen unmittelbarste und wirksamste Immanenz, sofern es sich um dessen untergeordnete und abgeleitete Darstellungen handelt. Beide Glieder der Antinomie fanden sich auch schon bei Platon, aber sie paralysirten und durchdrangen sich hier doch noch so sehr, dass das Ganze noch als eine harmonische Einheit erscheinen konnte. Ihre Entzweiung und selbstständige Betonung beginnt aber schon bei Plutarch, sie ist bei den Neupythagoreern im Wachsen begriffen, und erreicht ihre Culmination im Neuplatonismus. Die Steigerung des einen Gliedes geschah in Reaction gegen den immer allgemeiner werdenden Materialismus, dem man nur dann entgehn zu können glaubte, wenn man zum mindesten den Gottesbegriff in eine immer abstracter werdende Höhe des Geistigen erhob, die des andern, weil ein Zug des Bedürfnisses nach Seiten der positiven Religion hintrieb, dem man nur dann genügen zu können schien, wenn man mitten in der gewordenen Welt so recht viel des Göttlichen anerkannte. Erst das Zusammensein beider Seiten in ihrer stets wachsenden Steigerung bezeichnet aber die eigentliche Grundphysiognomie dieser Zeiten.

Und darnach hat dieselbe zunächst zwar ihren Grund in der Rücksicht auf solche Factoren, die wie die Volksreligion und der in der Zeitbildung liegende Materialismus dem Platonismus gegenüber als ein Aeusserliches zu gelten haben. Nichtsdestoweniger entsprechen diesen von Aussen an den Platonismus herantretenden Rücksichten in dessen eigenstem Innern doch aber auch gewisse Elemente. Platon selbst hatte ja zweierlei Richtungen in seiner Betrachtungsart, — den Weg nach oben, wie ihn besonders der Philebus verfolgt, und den Weg nach unten, wie ihn der Timaeus einschlägt — von denen er zeitweise dem Einen oder dem andern, definitiv aber keinem von Beiden den Vorzug gab. Entweder ging er von der sinnenfälligen Voraussetzung der Welt aus, und indem er dann von dieser den Gottesbegriff abstrahirte, konnte derselbe nicht anders als in eine ziemlich inhaltslose Transcendenz

entweichen. Oder er bemühte sich auch von dem nun als Voraussetzung dienenden Gottesbegriff die Genesis der Welt zu deduciren: und dann musste ihm nicht nur die Macht des andern, neben und ausser Gott und der Ideenwelt stehnden Princips, nicht nur die Macht der Materie, welche er in jener ersten Betrachtung als ein Selbstverständliches vorausgesetzt hatte, ohne sie viel zu erweisen, immer stärker und gleichsam über den Kopf wachsen: sondern auch Gott trat mit Nothwendigkeit in eine inhaltsvollere Beziehung zur Welt, sofern er deren Vater und weltbildender Künstler, sofern er Vater von untergeordneteren Wesen wird, die ihm bei dieser Weltbildung helfen und nachfolgen. Ursprünglich hatte dies Zweite nur die bestätigende Probe des Ersteren sein sollen: wie man dieselbe aber anstellt, zeigt es sich dass die Rechnung nicht durchaus richtig gewesen, und dass daher der Weg von oben nach unten in seinen Resultaten nicht völlig stimmt mit dem von unten nach oben.

Wer nun aber diese Erbschaft antrat, wer in diesen Wegen weiter zu wandeln versuchte, der musste zwar immer nach einer Ausgleichung der so entstandenen Differenzen aussehn: indessen er konnte dieselbe selbst wieder in mehr als Einer Art versuchen. Das Bedenkliche an dieser platonischen Situation bestand nämlich unverkennbar in der widerspruchsvollen Bedeutung der Materie, nach welcher diese neben Gott und der Ideenwelt steht, ohne doch aus ihnen herzustammen: und dies Bedenkliche streben daher auch alle Fortbildungsversuche des Platonismus zu beseitigen, aber die Einen mehr, indem sie jenen Begriff in einer metaphysischen Betrachtung abzuschwächen, dh. durch Einschiebung eines Mittelbegriffs an die Idee näher heranzuziehn suchen, die Andern mehr, indem sie ihn in den Grundgegensatz des Ethischen hineinziehn, und dadurch brechen wollen. Einen solchen Mittelbegriff in der Zahl zu erblicken, dazu hatte schon Platon selbst mit seiner Idealzahl den Anstoss gegeben, und diesem Anstoss folgten daher einige der älteren Academiker wenn sie nicht gar gradezu Idee und Zahl mit einander identificirten. (vgl. oben p. 143. seq.) Aber auch das andere hatte seine tiefen Wurzeln in Platons ethischer Grundanschauung, und konnte sich daher

einem Geiste wie Plutarch als bestes Auskunftmittel empfehlen. Merkwürdig aber ist es nun, wie dadurch sowohl die Einen wie die Andern zu einer Coincidenz mit Dem geführt wurden, was auch in der Fortentwickelung des alten pythagoreischen Princips lag. Zwar sehn wir nicht völlig klar, weder über den Zeitpunkt, seit welchem, noch auch über die näheren Uebergänge, durch welche eine solche Fortentwicklung bei den Pythagoreern erfolgte[1], nachdem die alte Gestalt ihrer Schule nicht sowohl durch einen innerlichen Abschluss als vielmehr durch eine aeussere Katastrophe ein Ende genommen hatte, — wir sehn schon desswegen nicht klar, weil es im Interesse dieser neueren Pythagoreer lag, jenen Zeitpunkt und diese Uebergänge absichtlich zu verwischen, um sich und das Ihrige desto ungestrafter in die ältesten Autoritäten zurückdatiren zu können. Aber wir besitzen doch wenigstens Eine chronologisch zu fixirende Gestalt, die wir zum Ausgangspunkte nehmen können, um von ihm aus unsere Vermuthungen über das Früher und Später der pythagoreischsn Entwickelungen zu versuchen, und auch schon so lässt sich jene in Frage stehende Coincidenz nachweisen. Diese Gestalt ist aber keine andere als die des Apollonius von Tyana [2]).

Als ächt kann nur ein einziges Fragment gelten, das von diesem wundersamen Manne auf uns gekommen ist. (Euseb.

[1]) Ueber Platons Verhältniss zum älteren Pythagoreismus vgl. unsere Andeutungen oben p. 14, 30. 47. 81. 108. not. 1. 129. not. 1. 174. (not. 1.) Ueber des Letzteren Verlöschen und Wiederaufleben, sowie über die untergeschobene Litteratur, die diese beiden viele Hunderte von Jahren auseinanderliegenden Thatsachen aneinander zuknüpfen bestimmt war, vgl. Zeller I. ed. 1. p. 211. seq. III. ed. 2. p. 499. und auch als Materialiensammlung, aber auch nur als solche das bereits angeführte Werk von Röth.

[2]) Von ihm sagt Suidas: ἤκμαξε μὲν ἐπὶ Κλαυδίου καὶ Γαΐου καὶ Νέρωνος καὶ μέχρι Νέρβα ἐφ᾽ οὗ καὶ μετήλλαξεν. Christi Erscheinung geht seinem Leben also unmittelbar vorauf. Wenn wir ihm aber doch erst diese Stelle hier, hinter dem Plutarch, angewiesen haben, so rechtfertigt sich dies theils aus dem innern Verhältniss der Sache, theils aus der chronologischen Unbestimmtheit aller der mit ihm zusammenhängenden neupythagoreischen Erscheinungen. Zu allem Folgenden vgl. man Baur's Apollonius v. T. und Christus. Tübingen 1832.

pr. ev. IV. 13. dem. ev. III. 3.) Aber glücklicherweise betreffen seine wenigen Worte grade Das, worauf es uns hier ankömmt. Denn indem sie den Unterschied voraussetzen zwischen dem ersten Gotte, und den übrigen Göttern, die es nach Jenem zu erkennen nothwendig sei, indem sie Jenen wegen seiner völligen Beziehungslosigkeit zu der durch die Materie durchgängig befleckten Welt mit Nichts Anderm in Berührung kommen lassen wollen, als mit dem Geiste der um Gutes bitte, enthalten sie offenbar alle die einzelnen Momente, auf denen jene vorhin erwähnte Grundphysiognomie dieser Zeiten beruht, sie enthalten namentlich auch einen starken Widerwillen gegen die Materie, der die Coincidenz des Neupythygoreischen mit jenen zwei platonischen Bestrebungen enthält, und der somit der Knotenpunkt ist für ein von sehr verschiedenen Richtungen her zusammentreffendes Trivium. Ja! auch innerhalb des neupythagoreischen Complexes selbst, wenn wir zu diesem sowol die dem Apollonius möglicherweise in der Zeit vorangehenden, als auch die erwiesener maassen ihm nachfolgenden Meinungsaeusserungen rechnen, zeigt sich uns eine ganz unverkennbare Analogie zu jener auf der platonischen Seite bemerkten Doppelströmung, auch hier eine vorwiegend ethische und eine vorwiegend metaphysisch-mathematische Richtung, die sich auch hier so wenig wie da einander unbedingt ausschliessen, doch aber relativ von einander scheiden lassen [1]), bis am Ende Alles, unter dem immer universeller werdenden Drucke der religiösen Motive zu Einer gemeinsamen Fluth zusammenströmt, aus deren unruhig schäumenden Wel-

[1]) Dass von dieser Art auch das Verhältniss der älteren Akademie zu Plutarch war, geht hinsichtlich des ersten Gliedes aus Dem hervor, was oben p. 143. seq. über Speusipps Distinction zwischen dem Eins und dem Guten, hinsichtlich des zweiten aus Dem, was über Xenokrates' Identificirung von Zahl und Idee bemerkt wurde. Furcht vor ethischem Dualismus bestimmt dabei den Einen, Furcht vor metaphysischem den andern. und Beide konnten damit ein ursprünglich platonisches Motiv zu verfolgen glauben. Wie Plutarch auch gegen Krantor und Eudorus zu polemisiren hatte ist gleichfalls oben p. 277 berührt worden. Seine Polemik gegen Xenokrates betrifft aber weniger die Identificirung von Zahl und Idee als die von Zahl und Seele.

len dann die ungleich ruhigere und edlere Gestalt des Neuplatonismus ihr Haupt erhebt.

Hauptrepräsentant der ersteren Richtung ist der philostratische Apollonius, jenes nicht ohne Geschick und Anstrengung erfundene Tendenzbild, das, mag seine subjective Entstehung und Absicht gewesen sein, welche sie wolle [1]), objectiv jedenfalls als ein heidnisches Gegenbild Christi angesehn werden muss. Characteristisch an ihm erscheint mir vor Allem das sich in ihm aussprechende Bedürfniss nach einer Anknüpfung der durch Reflexion gewonnenen theoretischen, practischen und religiösen Weisheit an eine im Leben und Sterben, im Handeln und Leiden auch für die Phantasie veranschaulichte Persönlichkeit. Zu einer solchen Anlehnung verwandte man pythagoreischerseits sonst auch wohl noch andre Gestalten, die des Sokrates, des Platon, und noch mehr des Pythagoras sowie anderer Diesem verwandter Autoritäten des mythischen oder historischen Alterthums [2]), wie ja auch von anderen Seiten her, nicht bloss bei den Platonikern, wie wir gesehn haben, sondern auch bei Stoikern, Sokratikern und selbst in der griechischen Dichtung ein ähnlicher Zug, der immer, wo er auch auftreten mag, aus den Tiefen des menschlichen Bedürfnisses hervorquillt, nicht selten sich zur Geltung gebracht hat. Aber alles Dies ist doch nur wie vereinzelte Strahlen gegenüber der eindrucksvollen Centralwirkung des aus Apollonius geschaffenen Bildes, und wir verfolgen daher jetzt die in diesem sich aufdrängenden Relationen zum Platonismus. Diese Relationen sind zum Theil auch von übereinstimmender Art mit Dem, was Platon aus dem Lebensbilde des Sokrates, was die Platoniker aus seinem eigenen zu machen versucht hatten: in ungleich grösserer Anzahl findet sich aber doch noch Neues und Fremdartiges. Wie Sokrates und Platon wird uns auch Apollonius als ein von den Göttern

1) Allerdings glauben wir unserseits auch die subjective Bezugnahme auf Christum festhalten zu müssen, gleichviel ob mehr im Sinne einer unbedingten, wenn auch verdeckten Polemik, oder in dem eines verwischenden Universalismus. Vgl. Baur p. 104. Zeller p. 503. Ritter u. A.

2) Vgl. hierzu Baur p. 4. 177. 202. Zeller p. 503.

besonders geliebter Mensch geschildert: neu ist aber schon gleich hierbei die Versicherung, dass er desswegen nicht selbst für einen Gott zu halten sei, die Philostrat hinzuzufügen für nöthig hält, nur um der übermässigen Verehrung seiner Anhänger entgegenzutreten, die dann aber Hierokles mit ausgesprochenem Bewusstsein als eine gegensätzliche Pointe gegen die von den Christen behauptete Gottheit Christi verwerthet [1]). Wie Sokrates speciell zu Apoll, Platon zu Diesem und Asklepios besondere Beziehungen hat, so auch Apollonius zu Bei den [2]); wie im Leben der alten Weisen Orakel, Träume un- Prophezeiungen eine Rolle gespielt haben sollen [3]): so auch in dem des neueren. Aber wie verschieden werden auch diese an sich gleichen Beziehungen hier und da gefasst. Auf jener Seite tritt das Uebernatürliche mehr nur wie ein begleitender Umstand auf, dazu bestimmt, die übrigen Menschen aufmerksam zu machen auf die wissenschaftliche und sittliche Grösse der unter ihnen erschienenen Lehrer: auf der andern bildet es dagegen den Hauptinhalt des ganzen Lebens, dem sogar die Verrichtung eigentlicher Wunderthaten gradezu zugeschrieben wird. Und doch will Apollonius kein blosser Zauberer oder ein Solcher sein, dem nur Dämonen dienen [4]), während Sokrates zwar auch weder das Eine noch das Andere von sich hatte sagen lassen, eben so wenig aber doch sein Dämonisches in Abrede genommen hatte. Denn auch in dieser Anerkenntniss beim Sokrates liegt Bescheidenheit, wie in jener Abwehr von Seiten des Apollonius ein gewisser Anspruch. (Baur p. 44.) Und so ist denn auch überhaupt auf der Einen

[1]) Vgl. Baur p. 4. 5. 21. 74. aber auch die relative Anerkennung seiner Bezeichnung als Gott p. 97.

[2]) Wegen Asklepios vgl. Baur p. 19. 21. 25. 38. 56. wegen Apollo p. 37. und p. 168. seq. p. 87. p. 100. Andere göttliche Beziehungen des Apollonius gehen namentlich auf den Herakles und Zeus.

[3]) Daran schliesst sich auch die den Apollonius als Proteus characterisirende Empfängnissgeschichte (Baur p. 35. vgl. auch die p. 12. in der Note angeführten Schriften). Auch die apollinischen Schwänen fehlen nicht, hier so wenig wie beim Pythagoras, Sokrates u. Platon (p. 100.)

[4]) Vgl. Baur p. 5. 32. 75. und auch die in Plutarchs Schrift herschende Auffassung von dem Dämonium des Sokrates.

Seite Alles menschlich-einfacher und natürlicher, gleichviel ob es, wie bei Sokrates mehr in bürgerlicher Derbheit, oder wie bei Platon in vornehmer Feinheit auftritt: auf der Seite des Apollonius nimmt dagegen Alles einen salbungs- und geheimnissvollen Character an. Bis auf die Kleidung und Speise herab lässt sich Dies verfolgen, die beim platonischen Sokrates nur erwähnt wird, um seine Abhärtung und Frugalität, beim Platon nur, um seine aristokratische Gewöhnung zu characterisiren, beim Apollonius aber, um etwas Asketisches oder Symbolisches darin zu erblicken. (Baur p. 27. 82. 89.) Bedeutsame Reisen werden dem Apollonius wie dem Platon zugeschrieben [1]), aber sie führen Jenen noch mehr zu religiösen als zu wissenschaftlichen Weisheitsquellen, und ausserdem in noch geheimnissvollere Fernen als Diesen [2]). Mit dankbaren oder undankbaren Schülern, (p. 22. seq.) mit falschen Klägern und beschämten Richtern (p. 23.) hat Apollonius so gut wie Sokrates, mit Gewalthabern, die dem Wahren und Guten entweder zugänglich sind, oder ihm brutal entgegentreten, (p. 20. 22. 25. u. o.) so gut wie Platon zu thun: aber bei Jenen wird alles Das von seinen rein persönlichen und menschlichen Seiten genommen, bei Diesem soll es das geheimnissvolle Licht eines von den Göttern zum Besten der Menschheit gesandten Propheten durchblicken lassen [3]).

[1]) Auch Platons aegyptische Reise erwähnt Philostrat, und zwar als Quelle für manchen Grundzug und Bestandtheil der platonischen Lehre. In diesem Zusammenhange, der dazu bestimmt ist, den Apollonius gegen den Vorwurf der Magie zu vertheidigen, wird auch die Bemerkung hinzugefügt, dass Platon wegen seiner Weisheit zwar mehr als ein anderer Mensch Missgunst, doch aber nicht den Vorwurf der Magie erfahren habe. Ebenso wird Athen gelegentlich der Entstellung platonischer Lehren beschuldigt, und ausdrücklich nicht als Sitz der höchsten Weisheit anerkannt. Vgl. Baur p. 44. 53. 64.

[2]) Beim Philostrat dienen die Reisen des Apollonius anfangs den Zwecken seiner eigenen Bildung, dann aber vorwiegend denjenigen seiner auf die ganze Welt berechneten reformatorischen Thätigkeit. Vgl. Baur p. 19. 53. 84. Uebrigens ist der von Baur p. 85. not. gemissbilligte Tadel Huet's in Betreff dieser Reisen doch auch nicht ganz ungegründet.

[3]) Vgl. Baur p. 49. wo namentlich auch die ächt pythagoreische Idee des sittlichen κόςμος zu beachten ist.

Und doch wie viel plumper und trivialer ist Apollonius mit seinem practischen und theoretischen Gegensatz gegen die Tyrannen, den er Angesichts der Römischen Zeitverhältnisse bis zur Billigung, ja Forderung des Tyrannenmords verfolgt, (Baur p. 77. seq. besonders p. 91.) als die feine und ernste Art, in welcher der platonische Sokrates von den Tyrannen als bemitleidenswerthen Personen geredet hatte, und Platon selbst sich in seinen Syrakusischen Beziehungen benommen haben sollte. Kurz: überall erinnert die ganze Anlage des philostratischen Apollonius an die Idealbilder des Sokrates und Platon, aber etwa wie ein derber Holzschnitt an einen denselben Gegenstand darstellenden Kupferstich, und eine neue Färbung bekommt das Ganze dann auch noch dadurch, dass hier überall das Practische vor dem Theoretischen, das Religiöse vor dem Practischen praevalirt, während bei Plutarch eine dahingehnde Richtung eben erst im Beginnen, bei Platon aber vielmehr die umgekehrte als der Grundzug zu bemerken war.

Und damit stimmt denn nun auch zweitens die Beschaffenheit der Grundbegriffe, soweit uns solche überhaupt theils durch Veranschaulichung an der Person theils ausdrücklich aus dem Munde des Apollonius entgegentreten. Da wird Gott zwar — im übereinstimmenden Sinne des Platon und der älteren Pythagoreer — nach seinen Eigenschaften der Unsterblichkeit, Gerechtigkeit und mittheilsamen Güte vorausgesetzt, und in Folge dessen der alte Streit des Platon gegen die unwürdigen Vorstellungen der Dichter mit Entschiedenheit wiederaufgenommen, wie auch die Aegyptische Religion, weil sie das zu symbolisirende Wesen des Göttlichen in die symbolischen Bilder selbst untergehn lasse, im Ganzen hart getadelt wird. (Baur p. 56. seq.) Aber ungleich weniger kommt es ihm doch überhaupt auf den Begriff des höchsten Gottes selbst, und auf die aus diesem herzuleitende Läuterung der religiösen Vorstellungen, als nur auf den Wiederaufbau der letzteren, auf die ganze Fülle abgeleiteter Göttergestalten im Sinne des weitesten Universalismus an. Die Sonne erscheint ihm, mit Platon wie mit den Indern, als bester Repräsentant der Gottheit innerhalb der sichtbaren Welt, (Baur p.

66. 255. 257.) aber auch in Rücksicht auf andere Repräsentanten ist er doch nicht allzu wählerisch, sondern mit Begeisterung wandert er von einem Tempel zum andern, und bemüht sich, jedem der in diesen Heiligthümern verehrten Götter nur Gutes und Anerkennendes nachzusagen. Ebenso tönen uns da auch bei ihm die alten Themata von dem Leben als einer Gefangenschaft der Seele, von deren Gottverwandschaft, unsterblicher Natur und Fähigkeit zur Wiedererinnerung wiederum entgegen, (Baur p. 64.) aber wie tritt nicht nur das platonische Dogma von der Praeexistenz hinter das mehr pythagoreische der Seelenwanderung zurück, sondern wie wird auch letzteres aus seiner idealen Allgemeinheit herausgerissen, und zu Detailerzählungen der concretesten Art verwerthet. Selbst die alte apollinisch-sokratische Forderung der Selbsterkenntniss wird stark ins Mystische gekehrt. (Baur p. 72.) Die Welt wird mit dem platon. Timaeus als Ein lebendiges Wesen gefasst, und aus der Güte ihres göttlichen Urhebers erklärt, (Baur p. 60.) aber weniger kommt es dabei auf die naturphilosophische Erkenntniss der in ihr enthaltenen Einzelheiten an, als auf die Festsetzung der besonderen Departements für die verschiedenen Untergötter, die zugleich mit mehr als platonischem Determinismus zu Vollstreckern der göttlichen Providenz gemacht werden. Endlich auch das Böse, die Materie und ähnliche Begriffe werden zwar erwähnt, aber nicht sowohl nach ihrer speculativen Bedeutung, als in Beziehung auf einzelne Culturgebräuche u. s. w. Kurzum, überall meldet sich im philostratischen Apollonius ein Neues gegenüber dem bisherigen Heidenthum überhaupt, (vgl. Baur p. 155) wie insonderheit gegenüber dem alten Pythagoreismus und Platonismus, (vgl. die Stellen s. v. Platon im Didotschen index) und dies Neue zeigt sich negativ in der zu nehmenden Gleichgültigkeit gegen alle irgendwie abstracten Spitzen und Fundamente der theoretischen Wissenschaft, positiv aber in der alles Andere überwältigenden Dringlichkeit des religiösen Bedürfnisses.

Und in solcher Stellung steht Apollonius auch nicht etwa allein, oder nur zusammen mit den uns sonst gröstentheils nicht näher bekannten Autoritäten, auf die er sich selbst

zurückführt, wie Euxenus u. A. [1]). Anklänge an seine Art verrathen sich z. B. auch in demjenigen Pythagoreismus, mit welchem sich Richtungen, wie die der Sextier, der Therapeuten und Essener, sowie ein Philo zu befreunden vermochten [2]). Aber die Hauptmasse der neupythagoreischen Entwicklung verschmähte allerdings nicht in dem Maasse wie er das Eingehn auf streng-theoretische und spekulative Fragen, und berührte sich in Folge Dessen auch ungleich mehr als er wie mit den altplatonischen, so mit den in der Akademie zur Discussion gekommenen Gedanken.

Schon P. Nigidius Figulus, an dessen Namen sich für Italien, wie es scheint, der erste, wenn auch nicht erfolgreiche [3]) Versuch zu einer Wiederherstellung des Pythagoreismus anschloss, wird uns in den wenigen Notizen, die wir über ihn haben, als ein vielseitiger Gelehrter und scharfsinniger Grübler, somit also ziemlich unähnlich Dem geschildert, was Philostratus an seinem Apollonius bewundert wissen will [4]).

[1]) Diesem Euxenus hing freilich der Makel eines epikureischen Lebens an, und auch sonst wird er als ein διδάσκαλος οὐ πανὺ σπουδαῖος genannt (Philostrat. ed. Didot. p. 4.) An dieser Herabdrückung hat aber auch das Bestreben Antheil, den Schüler Apollonius nicht unbedeutender als seinen Lehrer erscheinen zu lassen, und jedenfalls liegt des Letzteren Unterschied von dem Ersteren nicht nach Seiten der strengeren Wissenschaftlichkeit, eher grade umgekehrt nach dem Angeführten.

[2]) Ueber die Sextier vgl. Ritter et Preller §. 469. seq. Zeller III. ed. 1. p. 383. Ritter IV. p. 177. An letzter Stelle werden die Spuren des Pythagoreismus freilich unbedeutend genannt. Aber auch diese unbedeutenden Spuren weisen doch mehr auf die Seite des Apollonius als auf die andre hin, und das Gleiche gilt von jenen jüdischen Richtungen, über die vorläufig Zeller (III. p. 500. p. 559. seq.) zu vergleichen. Wir meinen vornämlich die Art, wie die Seelenwanderung gelehrt, Selbstprüfung gefordert, thierische Nahrung verworfen wird u. A.

[3]) Daher Senecas (quaest. nat. VII. 32.) Aeusserung zu erklären.

[4]) Vgl. Cicero's Timaeus im Eingange, Gellius XIX. 14. und dazu Zeller III. ed. 1. p. 499 sowie das von uns Bemerkte oben p. 243. not. 3. Plutarch erwähnt den Nigidius in seinem Cicero (IV. p. 257. ed. Sintenis) mit dem Zusatze ᾧ τὰ πλεῖστα καὶ μέγιστα παρὰ τὰς πολιτικὰς ἐχρῆτο πράξεις, und bei Gelegenheit eines beim Opfer vorgefallenen und auf die Staatsverhältnisse gedeuteten σημεῖον. Quaestion. Rom. XXI. wird eine Notiz über den Specht, den die Latiner verehrten; auf ihn zurückgeführt.

Speciell auf Platon deutet die Beziehung hin, die Cicero ihm in jenem Fragment zum Timaeus zu geben scheint.

Einen ganz ähnlichen Eindruck macht auch, wie Ritter IV. p. 524. bemerkt, jener Pythagoreer auf uns, den Justinus martyr in seinem Dialog c. Tryph. verewigt, und der schon durch seine Werthschätzung, ja Ueberschätzung der Musik und der ihr verwandten Disciplinen dem in dieser Hinsicht ziemlich unbillig denkenden Apollonius ferner steht als dem alten Pythagoreismus sowol wie dem Platonismus.

Noch bedeutender aber als bei diesen vereinzelten Erscheinungen ist die Steigerung des wissenschaftlichen Interesse, und eben damit auch die Vermehrung der platonischen Beziehungen in jenem grossen Kreise von literarischen Fälschern, die in Alexandrien ihren hauptsächlichsten Mittelpunkt besessen, und spätestens seit dem Zeitalter des Augustus [1]) die pythagoreische Litteratur unter den alten und berühmten Namen dieser Schule mit den neuen Erzeugnissen ihres eignen Geistes bereichert zu haben scheint. Da begegnet uns zuerst jener von pythagoreischer Hand herrührender, den Namen des alten Timaeus arrogirender Auszug aus dem platonischen Timaeus, dessen wir schon oben bei Gelegenheit der mit Unrecht unter Platons Namen auf uns gekommenen Werke gedachten; (p. 190.) und über den man übrigens denken mag, wie man will, der aber immer ein recht einleuchtendes Beispiel ist, von den

[1]) Einen auf diese Zeit hinführenden Anhaltspunkt in den Bestrebungen eines sogenannten Jobates, König von Libyen, der mit Juba II. von Mauritanien identificirt wird, hat Ritter IV. p. 523. aus den Aristotelischen Scholien p. 18a. aufgespürt. Wenn Zeller III. p. 500. not. 3. dagegen bemerkt, dass derartige Schriftfälschungen bereits das Dasein einer pythagoreischen Schule voraussetzten, während Ritter umgekehrt diese durch jene wieder aufleben lässt, so hat dies Letztere zum mindesten eben so viel für sich als das Andere. Uebrigens bin auch ich — bei der weiten Verbreitung, welche die pythagoreischen Ideen in alten Zeiten gefunden hatten, und bei der Liebhaberei, mit welcher man jetzt schon seit Langem auf die verschiedensten Standpunkte des philosophischen Alterthums zurückgriff, — gar nicht ängstlich darin, die Kenntniss jener Ideen aus allgemeinen Gründen vorauszusetzen, selbst wo sie im Einzelnen nicht zu erweisen ist. vgl. auch Mullach fragm. philos. p. 383.

nicht ohne Geschick und Eifer angestellten Versuchen, pythagoreische und platonische Weisheit ineinanderzuschmelzen [1]). Auch um Das, was unter Okellus [2]) Namen umhergeht, und dessen Elemente freilich grösstentheils nicht sowohl platonisch, als pythagoreisch-peripatetisch sind, steht es doch wenigstens insofern ähnlich, als auch auf diese Werke, wie auf die des angeblichen Timaeus die Behauptung von Platons Plagiaten [3]) begründet werden konnte, wie dies unter Anderm die aut Okellus bezügliche Correspondenz zwischen Platon und Archytas (Diog. L. V. 80. 81. cf. Hermann's Plato VI. p. 61.) insinuirt. Dieses Archytas Name selbst deckt eine Anzahl von Fragmenten, in denen so vielerlei Platonisches vorkommt, dass verführt dadurch, wenn schon natürlich sehr mit Unrecht neuere Gelehrten den Archytas entweder zum Vorgänger oder zum Schüler der Ideenlehre haben machen wollen, ähnlich, wie auch schon im nicht ganz späten Alterthum einzelne Stimmen die nahe — und zwar nicht bloss persönliche sondern auch wissenschaftliche — Verbindung zwischen ihm und Platon mit Nachdruck hervorgehoben haben [4]). Ja sogar die

[1]) Vgl .Hermanns System p. 545. c. not. 703—5. Thrasyll p. 10. not. 56. Zeller I. ed. 2. p. 212. III. ed. 1. p. 518.

[2]) Vgl. Zeller I. ed. 2. p. 212. III. ed. 1. p. 500. p. 518. not. 5. Mullach fragm. philos. p. 383. seq. Philo ist der Aelteste, der Okellus σύγγραμμα π. τῆς τοῦ παντὸς φύσεως erwähnt. Die dem Fragmente περὶ νόμου zu Grunde liegende Analogie zwischen Staat und Natur ist eben so gut pythagoreisch als platonisch zu nennen.

[3]) Vgl. oben p. 171 und 194., an letzter Stelle namentlich auch das über Platons Verhältniss zu dem pythagorisirenden Epicharm Gesagte.

[4]) Dass ich hiermit Eratosthenes und Pseudo-demosthenes einerseits anderseits Petersen Hartenstein und Beckmann meine, ersieht man aus Gruppe (über die Fragm. d. Archytas Berlin 1840. p. 119.) und Zeller I. ed. 2. p. 212—14. Gruppe's frische und geistvolle Schrift geht zuverlässig von dem richtigen Grundsatz aus, wenn sie überall die Unächtheit voraussetzt, wo in den angeblichen Fragmenten des Archytas und anderer Pythagoreer, sei's die Ideen, sei's andere dem Platon specifisch angehörige Begriffe und Ausdrücke vorkommen, wie dies so oft der Fall ist (p. 7. 11. 67—82. 89. 98. 108. 111. 113. 116. 128. 131.) Nur Aristoteles Aeusserungen über Platons Verhältniss zu den Altpythagoreern habe ich oben p. 90. etwas anders fassen zu müssen glaubt, als wie es Gruppe (cap. 2.) thut, und kann sie daher auch nicht so gradezu, wie er als „Kriterium“ fassen.

ältesten Autoritäten der Pythagoreischen Schule, die Gestalten eines Pythagoras, Philolaus, Lysis, Hippasus u. s. w. [1]) sind nicht davon verschont geblieben, in mehr oder minder grossem Umfange das akademische Gewand, das ihnen Fälscher aufgedrängt, tragen zu müssen. Platon sollte als Abkömmling, oder vielmehr als Dieb gegenüber der pythagoreischen Schule erscheinen und kein Wunder, dass, um diese Absicht zu erreichen, die alten Autoritäten derselben mit solchen Federn geschmückt wurden, die dem Platon entwandt waren. Ein Moderatus konnte die Behauptung wagen, „die Pythagoreer hätten schon den ganzen Inhalt der platonischen Philosophie, die Ideen und Alles übrige gelehrt, — aber freilich nur in Zeichen, gleich wie die Grammatisten und Geometer" (Gruppe p. 67.) und glaubte damit das Recht gerettet zu haben, um alle möglichen Zurückdatirungen des Platonischen ins Altpythagoreische vornehmen zu lassen, während in Wahrheit die Sache umgekehrt liegt, und grade erst durch Platon die ganze Veränderung möglich geworden ist, die zwischen den vor- und nachplatonischen Pythagoreern unverkennbar ist. Bei Jenen herscht einerseits eine grössere Strenge des exclusiven Schulbewusstseins, anderseits aber grade auf Grund dieser festen Basis eine grössere Mannichfaltigkeit und Divergenz der einzelnen Richtungen: bei Diesen tritt dagegen in erster Beziehung eine ziemliche Laxheit, in der andern aber eine auffal-

Ebenso wird er selbst seinen Untersuchungen über Zeit, Ort, und Nationalität der Fälschung nicht mehr beilegen wollen, als den Werth einer probabilis conjectura (dagegen Zeller III. p. 512. not. 2.) Wegen der Beziehungen Platons zum wirklichen Archytas vgl. oben p. 171. und Gruppe p. 24. Er wird von Platon in seinen Dialogen weder direkt, noch indirekt berührt. In späterer Zeit aber hatte die Freundschaft dieser beiden Männer sogar einen sprichwörtlichen Ruf, an dessen Entstehung die Tendenz Platon zum Plagiator zu machen, gewiss auch nicht ohne Antheil war. Vgl. auch Mullachs Sammlung der Archyteischen Fragmente a. a. O. p. 553. seq. und wegen der Correspondenz mit Archytas die mir erst während des Drucks zugekommene, treffliche Arbeit v. Karsten de Platonis epistolis. Trajecti ad Rh. 1864.

[1]) Die Belege hierfür bieten namentlich die Sammlungen von Beckmann, Mullach u. s. w.

lende Einförmigkeit ein. „Der alte Pythagorismus ist ein Produkt redlichen Forschens, ernsten Sinnes und organischen Wachsen's, der neue ein Produkt der Desorganisation, der Zersetzung und Auflösung" (Gruppe p. 81. 55. 66.) Mag es immerhin auch im alten Pythagoreismus einige Lehren gegeben haben, an welche sich die spätere Gestalt anknüpfen liess:" der Abstand ist doch immer noch gross genug, sofern auch in Hinsicht auf jene Lehren der alte Pythagoreismus höchstens als ein vor der Schwelle der platonischen Entdeckungen liegendes, aber selbständiges System gelten muss, „der Neupythagoreismus dagegen kaum etwas mehr ist als verkleideter Platonismus" [1]). (Gruppe a. a. O.)

Und so reifte denn allmälig die Zeit heran, wo auch diese Maske fallen musste, wo überhaupt alle vor- und nachplatonischen Richtungen der Philosophie ihre Differenzen mehr und mehr ausgeglichen hatten, um so gut wie unterschiedslos in jene grosse Schlussverhandlung der Alten Philosophie ein- und auf-zugehn, die man unter dem Namen des Neuplatonismus zusammenfasst.

Ob und wie weit bereits Ammonius als Gründer dieses Neuplatonismus anzusehn ist, ist schwer zu ermitteln. Nicht viel leichter ist es auch, die persönlichen Voraussetzungen und Anknüpfungen zu fixiren, welche Plotin's Lehre in seinem Leben besessen [2]). Soviel aber ist gewiss, dass uns

1) Diese Bezeichnung bedarf insofern freilich einer Restriuction, als die einzelnen Pythagorica das Platonische in sehr verschiednen Graden der Schroffheit, und zum Theil nicht ohne mehrfache anderweitige Bestandtheile hervortreten lassen. Vgl. Gruppe p. 92. 97. 124. 129. 152. und Zeller III. p. 510. seq. Auf Einzelnheiten dieser Art kommen wir noch zurück.

2) Vgl. Jules Simon histoire de l'école d'Alexandrie Paris 1845. Tom I. p. 199. seq. wo auch des Potamon gedacht wird, der aber weder als Begründer noch auch nur als Vorläufer des Neuplatonismus gelten darf. Im Leben des Plotin sind die Hauptmomente seine Aegyptische Abkunft, und sein Alexandrinischer Bildungsgang, innerhalb dessen Ammonius den entscheidenden Wendepunkt herbeigeführt haben soll, ferner seine Beziehung zum Kaiser Gordian und Galien und sein fortdauernder Aufenthalt zu Rom. Die Nachrichten hierüber verdienen aber nicht mehr Beachtung, als ihnen der Nachfolgende gelegentlich erweisen wird. Kirchner (d. Philosophie des Plotin Hale 1854. p. 21. 27.) scheint mir für seine abweichende Ansicht

in den Schriften dieses Mannes nicht nur die erste, sondern auch die beste Urkunde zur Erkenntniss des Neuplatonismus vorliegt. Versuchen wir daher, uns an der Hand dieser Schriften, und zwar so recht von Innen heraus das Wesen dieser eigenthümlichen Erscheinung klar zu machen.

Ihre innerste Signatur ist Mysticismus. Nur muss man dabei nicht, wie es wohl zuweilen geschieht, vergessen, dass fast jeder Mysticismus ausser dem das Herz, den Willen und die Phantasie anregenden Bestandtheil, an den man zuerst zu denken pflegt, wenn von ihm die Rede ist, auch noch einen zweiten ihm nicht minder wesentlichen Bestandtheil rationalistischer Art besitzt. Rationalismus ist die nothwendige Kehrseite des Mysticismus, und macht erst zusammen mit jenem anderen aus lebhafter Empfindung hervorgehnden und auf's Ueberschwängliche gerichtetem Zuge das Ganze des Mysticismus aus. Er ist nicht sowol ein äusserer Gegensatz gegen den hinlänglich weit gefassten Begriff der Mystik, sondern ein in derem eignen Innern liegendes Moment und Ferment. Denn es liegt im Wesen aller Mystik, dass dieselbe sich im Besitze eines Geheimnisses zu befinden glaubt, das an sich unaussprechlich sein soll, und das sie doch fortdauernd auszusprechen, bemüht ist; das sie auszusprechen, einen Anlauf nach dem andern nimmt, ohne sich selbst doch je darin genügen oder erschöpfen zu können. So liegt ein gewisser Widerspruch von vornherein im Wesen aller Mystik, aber es ist ein Widerspruch, der wohl dazu geeignet ist, alles Tiefste, was der Menschengeist in sich an Gedanken besitzt, aufzuregen und zum Vorschein zu bringen. Denn jenes Geheimniss, welches der Mystiker eben sowohl auszusprechen, als nicht auszusprechen, sich gedrungen fühlt, ist nach seiner tiefsten

von der Bedeutung des Ammonius keine ausreichende Beweise beigebracht zu haben. Aehnlich urtheilt auch Ueberweg (Grundriss p. 169.) wo zugleich die Nachweisungen über Origenes, Erennius und Longin zu finden. Zuerst von den Schülern des Ammonius soll Erennius (Porphyr vita Plotini in Kirchhoffs Ausgabe des Plotin p. XXI.), und erst dann Origenes (περὶ δαίμονων, οτι μόνος ποίητὴς ὁ βασιλεύς; nach Proclus in Plat. theol. II. 4. zum Prooemium des plat. Timaeus) und Plotin u. s. w. geschrieben haben.

Bedeutung angesehn, Nichts Anders als der Gottesbegriff, und von Plotins Gottesbegriff haben daher auch wir auszugehn, um an ihm zunächst jene allgemeine Beschaffenheit aller Mystik zu betrachten, und dann die aus ihm abgeleiteten Aussagen, in denen Plotins Mystik sich wie als seine eigenthümliche, so als die eines griechischen Philosophen von andern, frühern und späteren Arten unterscheidet.

Für Plotins Theologie ist nun aber vor Allem ein Satz characteristisch, der als das Motto seines ganzen Systems anzusehen ist, der Satz: Gott ist Alles und Nichts. Dieser Satz spaltet alle seine zur Theologie gehörigen Erörterungen in zwei wesentlich von einander verschiedene Richtungen, indem er in der Einen sich für verpflichtet hält, alle Bestimmungen von dem Begriffe Gottes abzuwehren, während er dagegen in der andern Richtung es nicht unterlassen kann, eine Reihe der eigenthümlichsten Bestimmungen auf Gott anzuwenden. Ob diese beiden Richtungen völlig miteinanderstimmen können, darüber wird es gut sein, unser Urtheil zurückzuhalten, bis wir je eine derselben kennen gelernt haben. Selbst äusserlich lassen sie sich von einander scheiden, aber noch viel mehr wirken sie in dem Innern seiner ganzen Gedankenbildung neben und durcheinander.

Bei der idealen, allem Materialismus abgewandten Richtung des Plotin, kann es nicht befremden, dass Plotin von vornherein von der Voraussetzung ausgeht, dass Gott kein Gegenstand ist, der irgendwie mit den Sinnen wahrgenommen werden könnte, und nahe verknüpft mit diesem Erstern ist ihm ohne Weiteres ein Zweites, dass nämlich Gott nicht als etwas im Raume vorhandenes, als etwas in die Zeit eingehendes gedacht werden darf. Gott ist nicht etwas in der Zeit Werdendes, Nichts das im Raum wäre, und das von unsern Sinnen wahrgenommen werden könnte. Nur mit Entrüstung redet er daher auch von Denen, denen nur das sinnlich Wahrnehmbare für wahr gilt, und die daher auch den Begriff Gottes in das Sinnliche, Räumliche und Zeitliche herabzuziehen wagen. Gleich seinem grossen Vorbilde Platon hält er solche Denker weniger der wissenschaftlichen Belehrung als der paedagogischen Züchtigung für bedürftig.

Kann aber Gott auf diese Weise nicht als etwas Sinnlichwahrnehmbares, als etwas körperlich Vorhandenes, als etwas in der Zeit Werdendes, gedacht werden: so kann auch in keiner Hinsicht der Begriff der Vielheit auf ihn Anwendung finden. Denn die Bestimmungen des Sinnlichen und des Werdenden einerseits und des Vielen und Vielfältigen anderseits denkt Plotin in einer so unauflöslichen und gegenseitigen Verknüpfung miteinander, dass, wo die Eine zutrifft, auch die andere nicht ausbleiben, und wo die Eine abgelehnt wird, auch die Andre nicht angewendet werden kann. Alles Sinnliche erscheint dem Plotin nicht nur der Zahl sondern auch seinem Wesen nach als ein Vielfältiges — und alles Vielfältige als ein Sinnliches. Darf Gott daher nicht als ein Sinnliches gedacht werden: so kann er auch in keiner Weise als ein Vieles sondern im Gegensatze zu dem Vielen nur als das Eine gesetzt werden, und zwar in der doppelten Beziehung als das Eine, dass damit sowol gesagt sein soll, es gäbe nur Einen Gott, als auch dass dieser Eine Gott in sich ein völlig einheitliches, nach Aussen abgeschlossenes, im Innern untheilbares Wesen besässe. Gott ist unendlich. Gott ist das Eine, — oder da Plotin Gott gerne als das Erste zu bezeichnen liebt: das Erste ist das Eine, ist daher auch ein Fundamentalsatz der plotinischen Theologie, es ist der erste feste Punkt, den er gewinnt, und den er auch überhaupt nur besetzt, deshalb vorläufig besetzt, um von ihm aus alle übrigen Bestimmungen die man auf das Wesen Gottes zu übertragen geneigt sein mögte, aufzuheben.

Denn da Plotin den Begriff des Einen, in seiner strengsten Abstraction, dh. so fasst, dass dies Eins in keiner Weise als ein Vieles gedacht wird: so folgert er daraus unmittelbar, dass Gott in keiner Weise Bewegung oder Thätigkeit irgend welcher Art beigelegt werden dürfe, deswegen, weil Bewegung und Thätigkeit jeglicher Art ihm als ein Heraustreten aus der unbedingten Einheit, als ein Eindringen der Vielheit in das Wesen Gottes erscheint. Und allerdings es ist ja auch wahr, dass immer, wenn man irgend einem Dinge Bewegung oder Thätigkeit beilegt, man dann genöthigt ist, an diesem Dinge nicht nur die einzelnen Acte seiner Thätigkeit oder Bewegung

untereinander zu unterscheiden, sondern ebenso auch die Gesammtanzahl dieser Acte von dem ihr zu Grunde liegenden Wesen selbst: und dass man mithin in beiden Beziehungen nicht umhin kann, eine gewisse Mehrheit an dem Dinge zu unterscheiden, dass man das Ding mithin nicht mehr als eine solche Einheit zu fassen vermag, welcher in keiner Hinsicht und Beziehung eine Vielheit zukommt. Und wäre es daher richtig, dass Gott in diesem Sinne eine Einheit ist, so würden wir auch mit Plotin genöthigt sein, ihm alle und jede Bewegung und Thätigkeit abzusprechen, und zwar nicht blos alle und jede Bewegung sinnlich wahrnehmbarer Art, nicht blos alle und jede Thätigkeit die im Raume verliefe, die in der Zeit entstünde und verginge und sich veränderte, sondern alle Bewegung und Thätigkeit überhaupt.

Indessen dass Dies richtig ist, wird wohl Manchen schon von vornherein zweifelhaft erscheinen, und uns, die wir von Kindesbeinen an gewohnt sind, Gott als einen lebendigen persönlichen Gott uns vorzustellen, noch vielmehr, wenn ich jetzt noch zwei Folgerungen erwähne, die Plotin aus jener angegebenen Voraussetzung zieht. Weil er nämlich alle Bewegung und Thätigkeit überhaupt von Gott nicht ausgesagt wissen will: so kann er auch nicht umhin, Demselben insonderheit alles Denken und Erkennen, alles Wollen und Begehren abzusprechen. Es folgt Dies ja auch theils schon unmittelbar aus dem eben bemerkten, theils lassen sich aber auch noch besondere Gründe gegen diese beiden einzelnen Arten der Bewegung und der Thätigkeit im Sinne des Plotin beibringen. Denn was sollte Gott zunächst wollen und begehren können, da doch jedes Wollen das Streben nach einem noch unerreichten Zweck, jedes Begehren das Bedürfniss nach einem noch erst zu erwerbenden Guten in sich zu schliessen scheint, und da somit Beides einen Mangel in Dem voraussetzen würde, der keinen Mangel haben kann, weil er das selbstgenügsamste und vollkommenste unter allen Wesen ist. Und ebenso was sollte Gott denken oder erkennen können! So lange wir die zu erkennenden Gegenstände Gott als etwas Aeusserliches gegenüberstellen, stossen wir hier auf dasselbe Bedenken wie in Betreff des Wollens und Begehrens — und Plotin zeigt

daher auch, dass wenn überhaupt von einen Denken bei Gott sollte die Rede sein können, dies Denken Gottes nur sich selbst, d. h. Gott, oder noch genauer geredet, Gottes Denken zu seinem Gegenstande haben könnte, so dass also unter dieser Voraussetzung von einem Bedürfnisse welches Gott haben könnte, etwas ihm Aussenstehendes durch seine Erkenntniss sich anzueignen allerdings gar nicht mehr geredet werden könnte. Aber auch so würde doch noch immer jenes andre Bedenken nicht verschwinden, dass wir in Gott eine Zweiheit ansetzten, indem wir bei ihm ihn, sofern er sich denkt, von ihm, sofern er von sich gedacht wird, zu unterscheiden vermögten. Also auch nicht die allerhöchste Art des Denkens einmal, auch nicht einmal dasjenige Denken, das mit seinem Gegenstande ganz und gar zusammenfällt, werden wir Gott beilegen dürfen.

Aber wenn Gott nun auf diese Weise weder Thätigkeit noch Bewegung, weder Wollen noch Denken besitzt, was ist er denn eigentlich? Und ist er denn auch überhaupt irgend Etwas? kann überhaupt das Sein irgendwie mit Recht von Gott ausgesagt werden? Wenn wir mit dem Begriff des Seins, das wir Gott beilegen wollen, denjenigen Sinn verbinden in welchem wir dies Sein von irgend welchen andern Dingen ausser Gott aussagen: so werden wir kein Recht haben, in diesem Sinn es von Gott auszusagen. Denn so wie irgend Etwas Andres ist, ist Gott nicht. Und das Gleiche gilt ganz ebenso dann auch noch von einem zweiten Begriff, den Plotin nach platonischer Weise fast als ganz und gar zusammenfallend mit dem Begriff des Seins denkt, von dem Begriff des Guten. Weil dem Plotin das Gutsein als die höchste, eigentlichste Art des Seins erscheint: darum fällt auch dieser Begriff eben so gut wie der des Seins von Gott weg, wenn wir damit irgend eine Vorstellung verbinden wollten, die auch ausser von Gott auch von andern Dingen mit Recht gebraucht werden könnte. In dem Sinn, in welchen wir irgend ein andres Ding gut oder seiend nennen, können wir Gott weder als gut noch als seiend bezeichnen: sondern er ist auch über dem Sein und dem Guten noch erhaben. So wenigstens müssen wir urtheilen, wenn wir die Dinge gut, oder seiend nennen

wollen. Wollen wir uns dagegen darauf bsschränken, alle übrigen Dinge nicht sowol als gut, sondern nur als gutartig, d. h. als verwandt und ähnlich dem Guten zu bezeichnen, alle übrigen Dinge nicht sowol als seiend, sondern als seinsartig — so gewinnen wir dann allerdings das Recht, Gott als gut und seiend vorzustellen, aber wir dürfen uns dann nur darüber nicht täuschen, dass wir von dem Guten und Seienden keineswegs eine positive Vorstellung haben — ganz und gar abgesehen auch noch davon, dass sobald wir irgendwie von Gottes Wesen eine Eigenschaft aussagen, somit jenes Wesen also von dieser Eigenschaft unterscheiden, immer wiederum das alte Bedenken sich wiederholt, nach welchem damit eine Mehrheit in Gottes Einheit gesetzt zu sein scheint.

So stehen wir also vor der Vorstellung Gottes oder des Einen hier zunächst ganz und gar wie vor einer leeren inhaltlosen Vorstellung. Die Auffassung Gottes als des Einen, die Auffassung des Einen als eines Solchen, mit welchem sich in keinerlei Weise und Beziehung irgend welche Vielheit soll verbinden können, ist bis dahin der feste Stützpunkt gewesen, von welchem aus wir alle übrigen Bestimmungen von Gott aufgehoben haben. Aber auch mit diesem unsern bisherigen Stützpunkte steht es doch nicht all zu sicher; wie wir uns davon leicht überzeugen können, wenn wir uns fragen, was man eigentlich unter dem Eins versteht. Das Eins ist eine Zahlbestimmung; und sofern nun alle Zahlen in gewisser Weise untereinander in unautlöslichem Zusammenhang stehen, so dass auch von der Einheit streggenommen nur da die Rede sein kann, wo eine Mehrheit des zu zählenden, wenn auch nicht in Wirklichkeit vorhanden ist, so doch irgendwie gedacht werden kann, insofern kann die Zahlbetrachtung nach welcher wir Gott Eins nennen, auf Gott eigentlich auch nicht angewendet werden. Ist doch auch die ganze Zahlbetrachtung nur etwas Abgeleitetes aus dem wirklich Vorhandenen: wie sollte nun also wohl durch eine solche abgeleitete Betrachtungs art das Wesen Gottes richtig und zutreffend bezeichnet werden.

Da schwindet uns denn also jetzt auch der letzte Punkt, den wir als einen festen erreicht zu haben glaubten, und wir sehen von hier aus schon leichter ab, welcher Sinn mit

dem an sich so befremdenden Satz, dass Gott Nichts sei, verbunden sein soll. Denn nach dem Bemerkten ist es klar, dass Gott als Nichts betrachtet werden kann, was in einer sinnlichen Gestalt zu beschreiben, oder was durch ein Wort zu bezeichnen, oder durch irgend welchen Gedanken zu erkennen wäre. Denn beschrieben, genannt oder bekannt würde das Wesen Gottes doch immer nur dann werden können, wenn wir demselben irgend eine Eigenschaft beizulegen berechtigt wären. Wer aber dem Wesen Gottes irgend Etwas giebt, der nimmt ihm Alles wie Plotin behauptet. Dem menschlichen Geiste bleibt gegenüber dem Begriffe Gottes daher auch nur das ziemlich müssige Spiel einer durchaus negativen Dialektik, nach welcher nur durch ein Weder — Noch die beiden Glieder der verschiedensten Gegensätze von Gott abgelehnt werden. Gott ist weder schön noch auch unschön. Er ist dem Zwange keiner Nothwendigkeit unterworfen, aber auch nicht frei. Er ist weder ruhend noch bewegt. Er ist nicht todt, aber auch nicht lebendig. Er ist nicht vernunftlos aber auch nicht als mit Vernunft begabt zu denken.

Mit dieser Behauptung ist nun aber doch auch wirklich Plotin in jener ersten Richtung seiner Gedanken an deren äussersten Gränze angelangt; er ist an demjenigen Wendepunkte angelangt, auf welchem der menschliche Geist es nicht vermeiden kann, sich wiederum umzukehren, und in der grade entgegengesetzten Richtung zu bewegen. Wer den Satz auszusprechen gewagt hat: Gott ist Nichts, wird auch den scheinbar entgegengesetzten nicht zurückhalten können, wornach Gott Alles sein sollte. Wer jenes erste Weder — Noch gewagt hat, wird auch vor dem Sowohl — Als auch nicht zurückschrecken dürfen. Denn diese beiden Betrachtungsarten, wie wohl scheinbar entgegengesetzt, stimmen doch in ihrem letzten Grunde ganz wohl miteinander überein. Kann Gott nur gleich schlecht durch alle endlichen Bestimmungen bezeichnet werden, so kann er auch, wenn er überhaupt bezeichnet werden soll, gleich gut durch sie Alle bezeichnet werden. Das ist doch wohl auch schon von vornherein einleuchtend. Es wird indessen doch auch noch immer von Interesse sein, die einzelnen Wendungen etwas genauer zu verfolgen, durch welche

Plotin diesen seinen Rückzug, diese seine Zurückführung des Begriffs Gottes in die Welt bewerkstelligt.

Es wird genügen, zur Characterisirung dieses Vorgangs den Gedankengang hervorzuheben, durch welchen Plotin die Vielheit auf gewisse Weise in das Wesen Gottes zurückzuführen bemüht ist. Denn da die Einheit es war, um derentwillen alle jene übrigen Bestimmungen beseitigt wurden: so werden wir dieselben unmittelbar schon wieder zurückzuführen ein Recht zu haben scheinen können, falls wir nur erst diese strenge Fassung der Einheit vom Wesen Gottes beseitigt haben, und zwar auch noch in einem andern Sinn beseitigt haben, als in welchem sie es strenge genommen schon ist. Denn freilich in gewissen Sinne hatte sich ja auch bereits die Einheit selbst aufgehoben: nur dass es allerdings hier gilt, dieselbe auch noch in dem Sinne zu beseitigen, in welchen dadurch Eingang für eine gewisse Vielheit in den Gottesbegriff erwirkt wird. Aber auch das wird leicht abzusehen sein, falls wir es nur einmal wagen, über jene vorhin vorgetragene Gedanken selbst hinaus, und bis auf deren innerstes und eigentlichstes Motiv zurückzugreifen. Denn aus welchem Motiv gingen jene abwehrenden Bestimmungen bei Plotin doch überhaupt nur hervor? War es etwa Gleichgültigkeit gegen Gott, Stumpfheit für die in dessen Begriff gesetzte, Hoheit und Unvergleichlichkeit? War der Satz „Gott ist Nichts“ etwa eine versteckte oder offenbare Gottesläugnung, oder war derselbe nicht vielmehr der freilich seltsam gewählte Ausdruck für einen von der Höhe des Gottesbegriffs überwältigten Geist, für ein seines Eindruckes nicht mehr mächtiges, sondern von demselben zur Aufregung fortgerissenes Gefühl? Und wenn dies Letztere der Fall ist: sollte ein solcher Geist, ein solches Gefühl dann wohl Anstand nehmen zu behaupten, dass alle diese Bestimmungen, sofern in ihnen irgend welche Vollkommenheit ausgedrückt liegt, nicht auch von Gott ausgesagt werden dürfte und müsste. Unter dieser Einen Voraussetzung — soweit in ihnen etwas Vollkommenes liegt — wird er sich beeilen alle jene Bestimmungen wiederum auf Gott zurückzuführen. Hat er sie doch nicht deswegen abgewehrt, weil sie ihm zu gut gewesen, als vielmehr weil sie ihm nicht gut genug waren. Soweit sie gut

sind, dürfen sie daher auch alle von Gott gelten und müssen sie auf ihn angewandt werden, falls überhaupt von Gott die Rede sein soll. Dass aber von Gott die Rede sein muss: dazu treibt eben jener mystische Drang, der den Plotin beseelt, den Unnenbaren zu nennen, den Unerkennbaren zu erkennen, den Unbegreiflichen zu erfassen! Der Begriff Gottes ist ein Wunder (ϑαῦμα) ruft Plotin aus — aber wer es „erfahren hat" weiss auch, fügt er hinzu, dass es wirklich also um ihn steht!

Und so geht Plotin denn nun auch muthig darauf aus, alle jene Aussagen von Gott zu thun, die er in jener ersten Richtung sich verbeten hatte. Er nennt Gott das Eins und das Viele, das Seiende und das Gute; als die Blüthe aller Schönheit und der König der Gedankenwelt wird Gott von ihm gefeiert; Bewegung und Ruhe legt er ihm bei, im Raume und in der Zeit spürt er ihm nach — Alles dies, weil und soweit darin irgend welche Vollkommenheit gesagt wird. Und nicht minder eigentlich als vorhin seinen Satz, dass Gott Nichts sei, haben wir daher jetzt auch seinen zweiten Satz zu nehmen, dass Gott Alles sei!

Wie stehen wir doch hier wie zwischen einer Scylla und Charybdis. Drohte vorhin ein Abgrund alle diejenigen Bestimmungen zu verschlingen, die man auf Gott zu übertragen gedachte: so braust uns hier jetzt eine Fluth der entgegengesetzten Aussagen herbei, in Betreff deren wir nicht Recht und Macht zu haben scheinen, während die Eine zugelassen worden, die Andere abzulehnen, sobald in dieser Letzteren nur irgendwie etwas Vollkommenes liegt. Und wie zeigt sich uns in diesem Hin- und Herschwanken zwischen entgegengesetzten Extremen doch so recht das Loos und die Natur des menschlichen Geistes, so lange er sich ganz allein überlassen bleibt. Denn das darf doch in der That! nicht verhalten werden, dass es nur Ein Alexandersschwert giebt, um die Knoten dieser Dialektik zu zerhauen — das ist die Offenbarung, das darf nicht verkannt werden, dass, mag man auch gegen einzelne Argumentationen des Plotin etwas einzuwenden haben, der ihnen zu Grunde liegende Grundzug doch ein dem menschlichen Denken unveräusserlicher ist, dass darin ein Dilemma

liegt, über welches dasselbe ganz allein und aus seinen eignen Kräften nicht hinauszukommen vermag!

Wäre daher der Gedanke Gottes ein solcher, den wir uns selbst zu bilden und erwerben hätten, wie andre Gedanken mehr, den wir üherhaupt nur durch die eigne Kraft zu erfinden und bestimmen hätten: dann wahrlich würden wir nie über jenen Gegensatz hinauszukommen im Stande sein, indem wir uns bald gebunden achteten, Alles, und bald Nichts von Gott auszusagen. Aber so steht es doch auch in der That nicht. Gott hat sich nicht unbezeugt gelassen. Auf besondere Weise hat er zu den Vätern geredet manches Mal, und in Christo ist seine ganze Fülle leibhaftig erschienen. Welche Schätze einer sichern Erkenntniss darin liegen, deute ich hienur im Vorbeigehen an. Aber auch allen Menschen hat er sich offenbart durch das Gesetz, das er ihnen ins Herz geschrieben, durch die Werke seiner Schöpfung, die er ihnen vor's Auge gestellt hat. Indem er Allen seinen Willen sagte, hat er ihnen auch sein Wesen offenbart: und in dieser Offenbarung ist dem schweifenden Gedanken ein sicheres Bette gegeben, innerhalb dessen Derselbe weder überfluthet noch versiegt, sondern einem ruhigen aber mächtigen Strome gleichen kann, der das Schiff unsres Lebens mit seinem ganzen Denken und Wollen zu tragen vermag, bis wir dereinst auf das hohe Meer der Ewigkeit auslaufen. Hätte der Mensch diesen Strom sich nicht getrübt, hätte er ihn nie verkannt, als einen der von Gott selbst herstammt und der daher auch sicher zu Gott zurückzuführen vermag: — dann wäre sein Geist nie in jenes unruhige Schweifen versetzt, in welchem wir Plotin erblickt haben da er sagte, Gott sei Alles und Gott sei Nichts [1]).

Wie man aber auch immer über diese theologischen Grundvoraussetzungen des Plotin denken mag. Eins wird

[1]) Hauptbelegstellen für den plotinischen Gottesbegriff finden sich (nach Kirchhoffs Ausgabe) I. p. 11, 60—73, 78—110, 126—130, 148—155, 161—200, 206—346. II. p. 17—33, 96—174, 281—302, 319—75, 388—403, 430—432. Aber die hier niedergelegten Anschauungen durchziehn so sehr alle einzelnen Aeusserungen, dass man in Verlegenheit ist, welche man vor andern auszeichnen soll.

man darnach doch wohl ohne Weiteres zugeben, dass es unter der Annahme dieser Voraussetzungen für den Plotin ganz besondere Schwierigkeiten haben musste, aus seiner Betrachtung Gottes den Uebergang in seine Betrachtung der Welt zu gewinnen. Denn mag man sich nun mehr in die erste negative oder auch in die zweite positive Richtung seiner Theologie vertiefen, immer bleibt dennoch die Existenz eines Andern ausser Gott, die Existenz der Welt etwas Ueberflüssiges, beziehungsweise Unerklärtes und Unbegreifliches. Unter allen endlichen Dingen ist kein einziges so, wie Gott ist — woher sind die endlichen Dinge denn nur überhaupt? wie sind sie möglich? An allen endlichen Dingen findet sich nicht das Geringste, das irgendwie ein Werth, irgendwie eine Vollkommenheit bezeichnete die nicht auch an Gott wäre — wozu sind die Dinge ausser Gott dann noch überhaupt — welchen Sinn und Zweck können sie haben? Es sind daher auch die verschlungensten und schwierigsten Untersuchungen, die Plotin an dieser Stelle seines Systems aufbietet — und die trotz aller speculativen Anstrengung, die in ihnen liegt, strenggenommen doch noch immer nicht das beweisen, was sie beweisen sollten, indem sie vielmehr, wenn man genauer zusieht, die Existenz der Welt als einer von Gott herstammenden bereits voraussetzen, eine Voraussetzung, die zwar an sich nahe liegt, und wohlzubegreifen, doch aber aus den theol. Grundvoraussetzungen eigentlich nicht zu rechtfertigen ist. Aus diesem Grunde treffen daher denn auch die gewöhnlichen Kunstausdrücke, die man auf diesen Uebergang von Gott zur Welt bei Plotin anzuwenden pflegt, als da sind Emanation oder Evolution u. s. w. zwar einzelne Seiten an dessen Gedanken, doch aber den eigentlichen Hauptpunkt desselben nicht genau genug. Denn dieser ist offenbar ganz und gar nur durch das Eine oberste Interesse bestimmt, welches aus der Theologie des Plotin sich für seine Betrachtung der Welt ergiebt. Es sollen alle Dinge, sofern sie wahrhaft sind, als in Gott seiend, und doch auch sofern sie nicht ganz und gar das höchste Sein ausdrücken, als ausser ihm seiend gedacht werden. Sie sollen aus Gott heraustreten und doch in und bei ihm bleiben. Sie sollen bei und in ihm bleiben, und doch

einen Abstand, eine Unterschiedenheit von Gott beurkunden. Das vereinigende Mittelglied für diese beiden Seiten wird dabei dann aber vor Allem in der nachdrücklich betonten Güte Gottes gefunden. Denn Gott ist gut. In dem Wesen des Guten liegt es aber, neidlos und mittheilsam zu sein. Darum liegt es denn auch im Wesen Gottes, durch Mittheilung von seinem Wesen ein Andres ausser sich selbst zu setzen. Das Uebervolle des göttlichen Wesens floss gewissermassen über, und setzte dadurch ein Andres ausser Gott. Es liegt in diesem Bilde zunächst schon Das ausgedrückt, dass die Entstehung der Dinge ausser Gott für Gott nicht durch irgend welches Bedürfniss oder irgend welche Nothwendigkeit veranlasst war — und dass doch — oder sage ich besser, eben daher anderseits das ganze Wesen der Dinge nur in Gott seinen Ursprung, seine Kraft und seinen Bestand hat. Ausserdem liegt in diesem Bilde dann aber auch schon das Weitere ausgedrückt, worin allein nach Plotin der Grund für eine etwaige Unvollkommenheit der Dinge liegt. Nicht in Gott selbst liegt der Grund dieser Unvollkommenheit: sondern lediglich in dem Abstand von Gott. Je geringer dieser, desto grösser die Vollkommenheit. und je grösser die Unvollkommenheit, desto grösser auch die Entfernung von Gott. Die Sonne wirft ihre Lichtstrahlen, und wie es im Wesen der Sonne liegt, Lichtstrahlen zu werfen, ohne dass es für die Sonne irgend wie ein Bedürfniss, einen Zwang geben könnte, dies zu thun: so liegt auch das Wesen der Strahlen wiederum in Nichts Anderem als in der Kraft der Sonne, ohne dass aber deswegen den ausgesandten Strahlen die gleiche Vollkommenheit zukommen könnte, wie der ausstrahlenden Sonne. Vielmehr liegt es in der Natur der Sache begründet, dass Jene um so unvollkommener werden, je mehr sie sich von Dieser entfernen. Und so durchzieht denn nun auch die gesammte Welt Ein grosser einheitlicher Zusammenhang, von Gott abwärts bis zur äussersten Gränze, und wiederum von Dieser aufwärts bis zu Gott empor. Aber es liegt in dem Wesen dieses Zusammenhanges von vornherein begründet, dass je mehr die darin befassten Glieder sich von Gott entfernen, desto grösser auch ihre Unvollkommenheit wird, und zugleich

auch, dass den unvollkommenen Stufen der Zusammenhang mit Gott nur durch die dazwischenliegenden Glieder vermittelt wird.

Ich will mich indessen jetzt nicht länger aufhalten lassen weder durch die Betrachtung der oft sehr sinnreichen Bilder, durch welche Plotin diesen Fortgang von Gott zur Welt anschaulich zu machen, noch auch durch die der strengen wissenschaftlichen Kategorien, der Einheit und der Vielheit des Seins (-des Guten) und des Werdens, der Ruhe und Bewegung, des Denkens und des Lebens — durch welche er jene Bilder wiederum zu stützen sucht. Fassen wir statt Dessen lieber die Gestalt der gewordenen Welt in's Auge, sowie Dieselbe sich dem Blicke Plotins darstellt.

Um dies nun aber zu können, muss ich zuvor an zwei eigenthümliche Voraussetzungen des Plotin erinnern, die uns auffallend erscheinen mögen, die aber Plotin kaum noch erst zu erweisen unternimmt weil er sich bewusst ist, von ihnen die Eine jedenfalls mit dem Plato, die Andre aber nicht nur mit Diesem, sondern fast mit der Mehrzahl aller Griechischen Philosophen überhaupt zu theilen. Diese letztere besteht nämlich darin, dass er die Welt ganz und gar nach der Aehnlichkeit des einzelnen Menschen, also auch als ein einzelnes lebendiges Wesen, nur ungleich herrlicher und grösser als die Menschen sind, auffasst, und sodann die zweite geht dahin, dass er in dem Menschen Dreierlei als in eine Einheit beschlossen denkt, die Vernunft oder den Geist, die Seele und den Leib. Aus der Combination dieser beiden Voraussetzungen ergiebt sich dann aber leicht die Bedeutung, welche er den drei an der Welt zu unterscheidenden Seiten Derselben beilegt. Er redet von einem Weltgeist, von einer Weltseele und von der Natur als dem grossen Leibe der Welt. Alles Drei wird von Gott sowol wie untereinander unterschieden: und doch ist es aus Gott hervorgegangen, und zwar in der Weise, dass das Dritte aus dem Zweiten, das Zweite aus dem Ersten, und das Erste unmittelbar aus Gott hervorging, so dass durch diesen Zusammenhang mit Gott also auch zugleich der jener drei Glieder untereinander bestimmt und geregelt ist.

Alles drei ist aus Gott hervorgegangen, und ist doch

trotz seines Heraustretens aus Gott in Gott geblieben. Es ist zugleich ausserhalb Gottes und in Gott, ganz entsprechend dem ursprünglichen Satze der Theologie, wornach Gott Alles und Nichts sein soll! Die Dinge entfernen sich von Gott: und doch entfernt sich Gott nicht von ihnen. Aehnlich etwa wie die ausgestrahlte Wärme zwar einerseits sich entfernt von dem Feuer, doch aber anderseits ihr ganzes Wesen lediglich in Demjenigen hat, was das Feuer in ihm wirkt, was gewissermassen noch das Feuer selbst in ihr ist. Oder etwa wie das Licht sich zu der Sonne verhält, in dieser angegebenen Doppelbeziehung, so verhalten sich auch die drei Glieder des Weltganzen unter sich und zu Gott. Gott erzeugt die Vernunft oder den Weltgeist, als die Quellen alles Denkens nnd aller Vernunft für die Welt. Der Weltgeist beherrscht die Weltseele, die ihrerseits eine Quelle des Lebens für alles Leibliche, für die ganze Natur wird, die aus ihr hervorgeht. Und dabei gliedert sich je Eins dieser Gebiete wiederum in sich selbst nach der grössten Mannichfaltigkeit. Der Weltgeist bethätigt seine Vernunft in einer Reihe von einzelnen Aeusserungen oder Acten derselben, in einer Reihe von Ideen, und da diese Ideen, wie wohl sie als Aeusserungen aus dem Wesen heraustreten, nichts desto weniger doch immer noch in dem Wesen bleiben, und als in demselben zugleich vorhanden angeschaut werden können: so gestaltet sich die Vorstellung des Weltgeistes unmerklich zu der einer Geisteswelt, zu einer Welt des Geistes voll einzelner Ideen, zu einer Ideenwelt. Und nicht weniger beweist die Weltseele ihre Lebenskraft in dem Hervorbringen einzelner Seelen: nicht weniger zertheilt der Eine grosse Leib der Natur sich in eine Reihe einzelner Leiber und Körper. So dass hiernach also der Mensch der Leib, Seele und Vernunft in sich vereinigt, als das unveräusserliche Glied innerhalb jener drei Gebiete erscheint; während dagegen die vernunftlosen aber lebendigen Wesen zwei derselben zusammen, und nur die scheinbar todten Körper aus. schliesslich Einem Derselben angehören. Wobei denn aber auch zugleich Das wohl deutlich genug hervortritt, dass diese drei Gebiete ihm nicht eigentlich irgend auseinanderliegende Felder sondern vielmehr nur verschiedene Seiten an Einem

und demselben lebendigen Ganzen sind; der Mensch ist nicht Dreierlei sondern Eins: aber in und bei aller seiner Einheit stellt er doch in sich selber einen Theil aus dem Ganzen des Weltgeistes, einen Theil aus dem Ganzen der Weltseele, einen Theil aus dem Ganzen der Natur dar. Und dem entsprechend besteht denn auch jenes Ganze des Weltgeistes, der Weltseele und der Natur aus der ganzen Anzahl solcher Theile, wobei freilich Das dann noch dahingestellt bleiben mag, ob jene Ganzen dem Plotin nicht doch auch noch etwas Anderes sind als die blosse Summe ihrer Theile.

An dieser Stelle angelangt, führt unsere Betrachtung uns auf einen Begriff, den Plotin uns eben so wenig ganz deutlich zu machen weiss, als wir ihn ganz zu umgehen im Stande sind. Es ist der Begriff der Materie, auf den wir hier kommen, und der neben den Begriffen Gottes und der aus ihm gewordenen Welt als der dritte Hauptbegriff des neuplatonischen System anzusehen ist. Nur im Allgemeinen mag es daher versucht werden die systematische Bedeutung dieses Begriffes vorzuführen.

Gestatte man mir dabei, von unserer Art, uns die Dinge vorzustellen, auszugehen. Gestützt auf die Offenbarung der Heil. Schrift reden wir von einem schöpferischen Gott, dh. davon dass Gott durch seinen Willen die Welt aus dem Nichts hervorgerufen habe; und indem wir so reden, bestreiten wir eben damit, dass Gott etwas vorgefunden habe, ein Chaos, einen Stoff, eine Masse, eine Materie, aus welcher er die Welt habe bilden müssen, und an deren Wesen und Eigenschaften er daher auch bei seiner Bildung der Welt gebunden, durch welche er beschränkt gewesen wäre. Einen solchen Stoff setzt nun aber das ganze heidnische Alterthum Gott voraus und zur Seite. Er ist sich wohl bewusst, wenigstens in seinen Hauptphilosophen, dass er damit Gott eine Schranke zur Seite setzt, aber er verzweifelt daran, diese Schranke beseitigen zu können. Denn dass aus Nichts Nichts werde, scheint dem menschlichen Verstande ein unbedingt gültiger Satz, und nicht minder nothwendig scheint ihm hieraus die Consequenz zu sein, dass auch Gott schon, als er die Dinge werden liess, etwas vorfand, woraus er sie werden lassen musste. Indessen

mit diesem allgemeinen Zug, auf den sich, wie auf ein Gemeinsames die Auffassung aller antiken Philosophen zurückführen lässt, haben wir das Characteristische des Plotin noch nicht bestimmt genug hervorgehoben. Dieses besteht nun aber darin, dass er die selbständige Bedeutung der Materie, dieses Gott einschränkender Princips so viel zu ermässigen bestrebt ist als irgend möglich ist, ohne es ganz und gar fallen zu lassen. Er erreicht dies aber da durch, dass er auch die Materie aus Gott hervorgehen lässt — aber doch eben nur als das Letzte, das aus ihm hervorgehend gedacht werden kann, als Dasjenige jenseits Dessen Nichts Hervorgehendes mehr zu denken ist. Es ist die Materie somit allerdings, wie alles Andre auch ein aus Gott Hervorgegangenes: aber es ist doch der weiteste Abstand von Gott — es ist die äusserste Gränze des Möglichen, welche Gottes Wirken nicht überschreitet: und die insofern also trotz alles Hervorgegangenseins aus Gott doch auch eine Art von Schranke für Gott bleibt. Aus diesem Grunde bildet der Begriff der Materie daher auch eine gewisses Widerspiel zu dem Gottesbegriff — er ist das Ende alles wirklichen Daseins der Welt, wie Gott dessen Anfang ist, er ist die Schranke, an welche jenes gebunden ist, wie Gott der reiche Quell ist, aus welchem es hervorströmt, er ist so zusagen das negative Princip, das Plotin anwendet, wie Gott das allerpositivste. Aber grade darum weil er in so vielen Beziehungen das genaue Widerspiel von Gott ist, kann doch auch Manches von ihm so ausgesagt werden, dass es ein Aehnliches mit dem von Gott Geltenden zu sein scheint. Von Gott heisst es, wie wir gehört haben, er sei Alles und Nichts — dasselbe mit gleichen Worten, aber in dem entgegengesetzten Sinne gilt nun aber auch von der Materie. Ist Gott Alles, weil er Princip der Wirklichkeit für Alles ist, und doch auch wiederum Nichts weil er durch Nichts Einzelnes erschöpft wird: so heisst dagegen die Materie so, weil sie die äusserste Gränze des Möglichen ist. Aus dem Möglichen ging alles hervor, was wirklich wurde. Die Gränze des Möglichen ist daher auch eine sich immer mehr und mehr erweiternde — so lange als das Hervorgehen des Wirklichen dauert. Sich verschiebend durchläuft sie daher auch gewissermassen alle einzelnen Stufen

des Wirklichen, das, weil es ein Wirkliches wurde, zuvor ein Mögliches gewesen sein muss — durchläuft sie ohne irgend Etwas von sich unberührt zu lassen — so dass in dieser Beziehung auch von ihr gesagt werden kann, sie sei Alles und Nichts. Denn dass überhaupt Dinge sind, daran hat sie als Gränze des Möglichen eine Art von Mitwirkung, und nicht minder daran, dass das Hervorgehen der Dinge aus Gott nicht bis in's Endlose fortgeht!

Nachdem wir so die drei allgemeinsten Grundbegriffe des plotinischen Systems betrachtet haben, wird es vielleicht von Interesse sein, noch auf eine Anwendung derselben, auf eine besondre Frage, auf die Frage nach dem Menschen kurz einzugehen. Freilich was der Mensch ist, seinem eigenthümlichen Wesen nach, ist uns in dem Bisherigen schon beantwortet worden, da wir ihn schon da kennen lernten als einen Bürger, der trotz der Einheit seines Wesens unveräusserlich doch auch den drei Reichen der Vernunft, der Seele und der Leiblichkeit angehört. Aber wir fragen jetzt auch noch weiter nach seiner eigenthümlichen Bestimmung und Aufgabe, nicht blos nach Dem, was er ist, sondern auch nach Dem, was er soll. Indessen auch hierfür liegen schon die bedeutendsten Fingerzeige in Dem, was bisher über das Sein und Wesen des Menschen gesagt worden. Denn ist der Mensch die Welt im Kleinen: so hat er auch im Wesentlichen die gleiche Aufgabe für sein Gebiet zu verfolgen, wie Diese im Grossen. Steht er wie Diese gleichsam in der Mitte zwischen Gott und der Welt: so wird auch seine höchste Aufgabe in Nichts Anderem gefunden werden können, als darin, dass er sich dem Niedrigern unter diesen zwei Gliedern, der Materie ab, — und dagegen dem Höheren, dem Gott zuwende. Dies drückt Plotin gelegentlich auch wohl so aus, dass er die Vereinfachung des Menschen als den eigentlichen Kernpunkt seines sittlichen Strebens bezeichnet. Denn da ihm die Materie das in sich Vielfältige, Gott dagegen die schlechthinnige Einheit bedeutet: so ist die Hinwendung von der Materie zu Gott gleichbedeutend mit der vom Vielfältigen zum Einfachen. Eine solche Hinwendung kann aber überhaupt nur geschehen, indem man so wird, wie Jenes zu Dem man zu kommen

verlangt. Denn was hilft es doch, viel Schönes zu reden von Gott, wenn man nicht selbst so wird, wie er ist. Und was hilft es, die Materie mit Worten herabzusetzen, wenn man sie nicht auch in sich selbst bekämpft, wenn man sich ihr nicht thatsächlich entzieht.

Von hieraus erhält nun Plotins ganze Auffassung vom menschlichen Leben ihre eigenthümliche Richtung. Man kann es ihm nicht mit Recht vorwerfen, dass er alles Zeitliche und Sinnliche ganz und gar verworfen und herabgesetzt hätte: vielmehr liegt darin grade wie ein Rest altgriechischen Sinns bei Plotin, so auch dessen characteristische Verschiedenheit von frühern und späteren Arten der Mystik, dass er mit grösserm Nachdruck auch den relativen Werth der einzelnen Stufen betont, die zu Gott führen. Aber freilich eben auch nur als Stufen, um das aus Gott Hervorgetretene zu Gott zurückzuführen, hat dem Plotin das sinnlich Erscheinende und das in der Zeit Werdende, das Vielfältige, das Leben, Denken, Wollen und Handeln des Menschen nach seiner verschiedensten Richtung hin irgend welchen Werth. Nicht als Punkte bei denen wir stehen zu bleiben hätten, sondern lediglich als Schwungbretter, mittelst derer wir uns höher und höher, bis hinauf zum Höchsten zu heben haben, sollen wir alle sinnlichen Eindrücke und alle Gedanken des Geistes, alle zeitlichen Güter und alle sittlichen Tugenden kurzum Alles und Jedes benutzen. Und wie sehr dem Plotin dabei eben auch jenes Doppelte am Herzen liegt, sowol der relative Werth alles Endlichen an seiner Stelle als auch sein Unwerth gegenüber dem Göttlichen — das zeigt Plotin oft an Einem Begriffe, den er durch verschiedene Stufen hindurchführt, um seine letzte und höchste Wahrheit zuletzt doch nur als in Gott vorhanden aufzuweisen. Ein solcher Begriff ist namentlich der des Schönen. Für das Schöne in allen seinen verschiedenen Arten und Gestalten hat Plotinos den offensten Sinn: so kann er mit feinem Geschmak und mit hinreissender Beredsamkeit schon von dem Liebreiz und der Anmuth reden, die der sichtbaren Schönheit eignet, von der Gewalt, mit welcher die Töne unser Ohr gefangen nehmen. Aber noch höher hebt sich schon sein Ton, wo er dieser sinnlichen

Schönheit die sittlich geistige gegenüberstellt. Da sagt er dann wohl mit Verwendung eines Aristotelischen Ausspruches, dass zwar Morgen- und Abendstern schön und köstlich anzuschauen seien, aber ungleich schöner sei doch noch Tugend und Wissenschaft, Gerechtigkeit und Wahrheit. Und doch sind auch Diese noch nicht das Schönste: sondern Gott selbst ist das Schönste, und nur, wer Ihn geschaut hat: kennt den Inbegriff aller Schönheit!

Aber wie gelangt man denn nun doch dazu Gott zu schauen? Wie gelangt man in jenes Vaterland unsrer Seele, wo unser Vater weilt? Nicht mit Deinen Füssen, nicht mit Wagen und Pferden, nicht zu Schiffe gelangst Du dahin. Denn Deine Füsse und Pferde und Schiffe können Dich nur von Meer zu Meer, von Land zu Land tragen. Aber was Du suchst, liegt überhaupt nicht in der sichtbaren Welt. Darum schauet es auch dein leibliches Auge nicht: sondern Dieses musst Du zuvor schliessen, um ein andres Gesicht in Dir zu erwecken, das zwar Alle haben, doch aber nur die Wenigsten brauchen. Stille muss es zuvor in Dir werden von allen sinnlichen Eindrücken und Bildern, stille müssen zuvor auch erst alle Bewegungen Deines Denkens und Deines wollenden Geistes geworden sein. Nicht blos alles Böse muss in Dir ausgelöscht sein und alles Eitle von Dir abfallen. Rein musst Du werden auch von aller und jeder Vielheit überhaupt, von allem Handeln und Denken, von allem Wollen und Erkennen. Eins musst Du werden in einer ungetheilten Einheit — und daher auch durch Alles, was irgendwie mit der Vielheit behaftet ist, hindurch wandern, wie man wandert durch die herrlichen Gemächer eines Pallastes. Man freut sich wohl der herrlichen Bilder die dieselben zieren, man betrachtet sie so lange der König selbst nicht da ist: aber sobald er nun selbst naht, in seiner Alles überbietenden Macht: dann sinkt alles Uebrige ins Unbedeutende hinab: man vergisst Dasselbe und hat nur Auge und Ohr für den König selbst! Und so musst nun auch Du alles und jedes überfliegen — wenn Du zu Gott kommen willst. Aber auch dann kommst nicht sowohl Du zu Gott: als vielmehr Gott kommt zu Dir! Ja vielmehr dann kommt er nicht mehr zu Dir: sondern ist da: er ist bei

und in Dir, Du bist Er selbst: denn Du gehst unter in Ihn, und keine Schranke des Raumes und der Zeit, keine Schranke des eignen Denken und Wollens trennt Euch mehr von einander!

Viermal während eines Zeitraums von 6 Jahren wollte Plotin zu dieser höchsten Höhe des Enthusiasmus gelangt sein, und auch sein Schüler Porphyrius rühmte sich Dessen gewürdigt zu sein.

So schliesst die Lehre Plotins mit einem seltsamen Geheimnisse wie sie mit einem solchen begonnen hatte. Und auch in einer andren Beziehung noch wird man das Symmetrische dieses Lehrgebäudes nicht übersehen dürfen. Denn ausgehend vom Gottesbegriffe hatte Plotin Alles aus ihm hervorgehen lassen, und war damit hinuntergestiegen bis zur äussersten Gränze des Möglichen, zur Materie. Aber dann wieder umkehrend, hatte er zu zeigen versucht, wie der Mensch sich aus den Banden der Materie zu befreien habe, um im höchsten Enthusiasmus zum Eins werden mit Gott zu gelangen!

Es ist überhaupt von Wichtigkeit, den Grundriss des plotinischen Systems sich zuerst so wie wir es eben gethan haben, zu vergegenwärtigen, dh. nach der ganzen Einfachheit seiner letzten Motive und nur im Zusammenhange mit seinen nächsten Consequenzen. Erst dann wird man es richtig zu würdigen im Stande sein, eben so frei von Ueber- wie von Unterschätzung, die beide in neuerer Zeit dem Plotin nicht selten widerfahren sind. Gegen Plotin lässt sich im Einzelnen wie im Ganzen mancher bedenkliche Einwurf erheben: aber ebenso unverkennbar ist es dessenungeachtet, das Einzelnes wie das Ganze von einem feinen und sinnreichen Geiste zeugt, der auf das Eindringendste über Gott und die Welt nachgedacht hat. Als zweite Aufgabe bleibt uns denn freilich jetzt noch die Beantwortung der beiden Fragen: einmal, in welcher Weise jene sein System begründenden Motive sich geschichtlich abgegränzt haben namentlich gegen die Systeme der früheren Philosophie, und sodann, wie jene nächste Consequenzen sich auch weiterhin noch, über den engeren Kreis der Philosophie hinaus, namentlich auch gegenüber der Volksreligion ausgewirkt haben.

In erster Beziehung leuchtet es nun ohne Weiteres ein, dass das plotinische System mit Recht als Neuplatonismus [1]) benannt wird, sofern der Platonismus darin Anfang, Mitte und Ende bestimmt, in einem Grade wie es uns bisher noch kein einziges Mal begegnet ist. Zwar gleich die Form der plotinischen Schriften scheint Dem zu widersprechen, sofern Diese ja nicht Dialoge, sondern Erörterungen, und zwar wenn man so sagen darf, monologische Erörterungen sind, in denen Plotin zweifelnd und entscheidend mit sich selbst über einzelne Fragen zu Rathe geht. Alles eigentlich Dialogische, Dramatische, Mimische, Scenische fällt hiernach allerdings weg, und vor uns stehn daher keinerlei philosophische Kunstwerke, sondern rein sachlich und untersuchungsmässig gehaltene Essais [2]). Aber grade als solche zeigen diese Schriften ihre unbedingte und fortlaufende Abhängigkeit von Platon. Es sind die Antworten auf die Frage der platonischen Dialoge, die Resultate des auf diese gerichteten, aus diesen entsprungenen Nachdenkens, das abschliessende und direkte Resumé von den in diesen indirekter Weise und auf mancherlei Unwegen gepflogenen Verhandlungen, und fast mehr noch als die objectiven Probleme selbst sind es die platonischen Fassungen und Lösungen derselben, die dem Plotin ununterbrochen und unmittelbar vor Augen stehn, wie dies unter Anderm jenes so sehr bezeichnende, weil überall auf den Platon zurückweisende, namenlose φησί beweist, und nicht minder deutlich auch die ganze Sprache, der Styl und Periodenbau — bei

[1]) Dass die Schule selbst sich lieber platonisch als neuplatonisch nannte, erwähnt u. A. Augustin civit. Dei VIII 11.

[2]) Treffend äussert sich hierüber Creuzer (prolegom. ad Plotin in der Didotschen Ausgabe p. XXII—XXIV. „Poneibi ante oculos Platonem, per amoena Academiae spatia deambulantem inter discipulos, nunc subsistentem sub umbraculo arborum, nunc in exhedra residentem: habes quodammodo dialogorum exordia, moras, deverticula, terminos. Contra pone Plotinum, sicubi meditatur, solitarium, sive versetur in palmetis Aegypti, sive rusticetur Romae in suburbano, aut in villa Campaniae vel inter familiarium circulos sermonesque saepiuscule in cogitando defixum, et protinus agnosces haec quasi tacita soliloquia Enneadum.

aller, durch das eben Gesagte bedingten Differenz von Platon — verräth.

Und diese formelle Eigenthümlichkeit bestimmt dann auch weiter die Stellung des Plotin zum Platon nach Seiten des Inhalts in mehr als Einer wesentlichen Beziehung. So treten schon alle diejenigen Seiten an Platon, aus denen die Skepsis wie wir gesehn haben, so oft Nahrung schöpfte, bei Plotin hinter dem Bestreben, Alles zur Entscheidung zu bringen, zurück. Voraussetzungen, die Platon eben nur andeutet, werden gradezu und ausführlich entwickelt, das Jronische und selbst das Polemische, welches einen so grossen Einfluss auf die ganze Gestalt der platonischen Darstellungen übte, verschwindet bei Plotin fast ganz, und wenn das dreigliedrige System bei Platon nicht ausgesprochen wird, wiewohl es unverkennbar da ist: so findet das Gleiche bei Plotin Statt, aber aus dem entgegengesetzten Grunde, weil diese Eintheilung die Platon gewissermassen noch erst vor sich hat, Plotin schon als selbstverständlich im Rücken hat. Aber auch Das characterisirt doch so recht den, wenn auch nicht sklavischen, so doch unbedingten Anhänger, und in allem Uebrigen wird man durchgehends finden, dass es auch dem Inhalte nach Platons Fragen und Platons Antworten sind, die den Plotin beschäftigen. In ihm kommt der ganze und unentstellte Platon noch einmal zu Worte, nach allen Einwendungen, Verkümmerungen und Entstellungen, die dessen Dialoge seit der Zeit ihres ersten Erscheinens zu erfahren hatten. Von keinem ächten Dialoge des Platon möchte daher auch zu erweisen sein, dass er dem Plotin ganz unbekannt geblieben sei, wenn schon allerdings Werke wie der Timaeus, die Republik der Phaedrus, das Symposium, Phaedo, Philebus, Theatet, Parmenides stärker als andere auf ihn gewirkt zu haben scheinen. Für fünf Hauptbegriffe sind ja auch grade diese Dialoge von entscheidender Autorität [1]).

[1]) Ohne auf Vollständigkeit Anspruch zu machen, setze ich hier — nach Kirchhoffs index — die Hauptstellen her, in denen Plotin des Platons gedenkt, sei's mit Angabe seines Namens oder der Dialoge, sei's ohne dieselbe. Tom. I. p. 8. ed. Kirchh. das ὁμοιωθῆναι θεῷ als das Aufsteigen

Indessen diese Abhängigkeit von Platon schliesst bei Plotin ein — in verschiedenen Graden nahes — Verhältniss zu

von allen andern Schönheiten bis zum Ur-schönen cf. p. 148. 150. (Theaetet) II. p. 267. 318. p. 48. (cf. p. 160.) p. 254. 255. die Mittelstellung der Seele zwischen Theilbaren und Untheilbaren, unter Anführung des θείως ᾐνιγμένον (vgl. II. p. 247.) d. i. der mehr erwähnten Timaeusstelle; p. 86. cf. p. 126. Tom. II. p. 82. p. 115. p. 247. 347. 426. die Geisterwelt als derjenige νοῦς, ὅν φησιν ὁ Πλάτων ἐν τῷ ὅ ἐστι ζῷον. p. 61. Nachdem Heraklit, Empedokles, Pythagoras und seine Schüler wegen ihrer Aeusserungen über die Seele als nicht ausreichend abgewiesen, hofft Plotin vom „göttlichen Platon, der viel Schönes über die Seele geschrieben," hierüber etwas Deutliches zu vernehmen, wenn schon seine — freilich nur scheinbaren Widersprüche das Verständniss nicht grade als leicht erscheinen lassen. Jetzt wird der Leib als Grab der Seele (Phaedo), das All als Höhle (Republik), ferner die πτερορρύησις (Phaedrus), und das „Hinzutreten" der Seele zum Leibe (Timaeus) beschrieben. Auch die Stern.seelen, (p. 63.), die Stellung und Entstehung der einzelnen Seelen und Aehnliches wird berührt, wobei zugleich (p. 65.) an das Genetische im Timaeus als ein nur der Darstellung Angehöriges erinnert wird. Pag. 83. die Transscendenz des Göttlichen p. 91. der Erosmythus und die doppelte Aphrodite (Symposium) vgl. Tom. II. p. 375. 377. 281. 383. 385. (Phaedrus und Philebus) Pag. 104. beweisst Plotin aus der Epistelstelle, dass seine Lehre von den drei Prinzipien (das Gute, der Geist und die Seele) nicht neu, sondern, wenn auch nicht ganz offenbar, bereits im Platon vorhanden gewesen sei. Vgl. Tom II. p. 146. Auch am platonischen Parmenides, im Unterschiede vom historischen, wird gelobt, dass er das dreifache Eins (das eigentliche Eins, das Eins-Viele, das Eins und Viele) gelehrt, und dem platonischen Gottesbegriff selbst vor dem Aristotelischen der Vorzug gegeben. (p. 105.) Auch an dem εἴσω ἄνθρωπος, οἷον λέγει Πλάτων wird die Uebereinstimmung mit jenen drei ἀρχικαὶ ὑποστάσεις hervorgehoben (p. 106.) die Ausspannung der Weltseele (p. 107.) Pag. 118. die Materie νόθῳ λογισμῷ ληπτή (Tim.) Pag. 127. die Seele nicht im Leibe sondern der Leib „in sie" nach vgl. p. 258. Pag. 133. die doppelte Bewegung der Sterne (Tim.) Pag. 134. die Fürsorge der Seele für das Unbeseelte und die Gesetze der Seelenwanderung werden bei der Auseinandersetzung über den Dämon erörtert (Phaedrus vgl. p. 234. 240. 241. 242. II. 104. Philebus, Timaeus) wie das Nichtsehn der Welt (Tim.) und die scheinbaren Widersprüche des Timaeus, die hiernach zusammenstimmen sollen (p. 136. 136. cf. p. 294.) Pag. 156. 158. die dialektische Aufgabe nach den Voraussetzungen des Praeexistenz (Phaedrus) Pag. 220. 222. 224. 226. das Verhältniss der Materie zu den Ideen (Tim.) Pag. 283. die Zeit Pag. 290 die Erde. Pag. 317. wird „Erechtheus Volk" nach Alcib. 1. p. 132. a. citirt. Tom. II. p. 7. 10. die Idee der Wissenschaft, und überhaupt die Ideenwelt, sowie die Wanderungen der Seele im All. p. 39.

anderen Philosophien nicht sowohl aus als ein. Die Uebereinstimmung, in welcher er diese mit Platon erblickt, wird für ihn ein Grund, auch auf sie seine Anerkennung zu übertragen. Diese wiederfährt Solchen, die er mit Grund als Vorgänger des Platonismus, wenn auch nur für einzelne Beziehungen ansieht [1]; sie wiederfährt aber auch dem Aristoteles, weil er

40. 56. die aus dem Platon, besonders seinem Timaeus, entlehnten Bestandtheile der gnostischen Lehre, als Entstellung des Platonischen p. 63. die objective Bedeutung und menschliche Findung der Zahl nach Plotin. p. 110. über das Feuer (Tim.) p. 126. p. 132. über das höchste Gut, und den Antheil an ihm, den Platon der Lust eingeräumt (Phileb.) p. 139. 140. 142. über seine Erkenntniss und transcendente Beschaffenheit (Republ.) p. 161. über Gottes Willen. p. 176. über die Beständigkeit der Himmeskörper. u. A. vgl. p. 179—183. (Tim.) p. 223. 224. über die Kategorien des Eins, des Seienden u. s. w. vgl. p. 248. Pag. 261. über die Relativität des Schönen. Pag. 283. 287. 289. 299. 300. über Zeit und Ewigkeit. Pag. 327. die sittliche Wahlfreiheit. Pag. 391. 393. 395. über den Ursprung und die Nothwendigkeit des Uebels. Pag. 410. 412. 419. über die Gestirne und ihr Verhältniss zur Nothwendigkeit. Pag. 428. über den θαλάττιον Γλαῦκον.

[1]) Als Vorgänger des Platon, die aber in räthselhafter Weise gelehrt hätten, treten I. p. 60. Heraklit, Pythagoras und Empedokles auf. Eine merkwürdige Stelle, weil sie von den ekstatischen Erlebnissen des Plotin redet, und mit sicherm Takt deren geheime Verwandschaft mit dem heraklitischem Weg nach oben und unten, mit dem empedokleischen φυγάς θεόθεν, und der pythagoreischen Seelenwanderung herausfühlt. (vgl. auch p. 53. 66.) In ähnlicher Weise werden I. p. 105. Parmenides, Anaxagoras, Heraklit und Empedokles auch für den Gottesbegriff angezogen. Wegen der universellen Bedeutung der Seele wird (I. p. 97.) das Heraklitische νέκυες κοπρίων ἐκβλητότεροι, wegen der mystischen Vereinigung mit Gott das empodokleische ἐγὼ θεός (I. p. 30.) gebilligt. Sofern Heraklits Fluss durch denBegriff der Materie Aufnahme in Platons System gefunden hatte, kann es nicht befremden, dass Heraklit wiederholte Anerkennung erfährt, (I. p. 222. II. p. 176. 261.) während dagegen in ähnlicher Rücksicht die mechanischen Auffassungen von Empedodes und Anaxagoras abgewiesen werden (I. p. 115.). Dass bereits Parmenides die Identität von Sein und Denken, sowie das Absolute als Eins ausgesprochen hatte, mussten für den Plotin in der That! werthvolle Entdeckungen sein (I. p. 53. 166. 84.) Am Häufigsten aber berührt er pythagorische Vorstellungen, wie I. p. 25, wo die Auffassung der Seele als Harmonie trefflich widerlegt wird, oder I. p. 106, wo im Zusammenhange mit ihnen auch Pherekydes auftritt, oder II. p. 64. wo die Zahlensymbolik, oder II. p. 24. wo die bekannte Etymologie des Apollo (ἀποφάσει τῶν πολλῶν) vorkömmt. Und an die hier besprochene

in diesem nicht sowohl den Gegner als den Schüler des Platon erblickt [1]), und nur den beiden Hauptgestalten der nach-

Philosophen hat man nun auch da zu denken, wo im Allgemeinen die „alten“ Weisen oder Philosophen genannnt werden, selten aber so, dass nicht wenigstens eine Mitbeziehung, wenn nicht gar die Hauptbeziehung darin auf den Platon, und selbst Aristoteles ginge. So bezieht sich I. p. 102· das θρυλλούμενον δὴ τοῦτο καὶ παρὰ τοῖς φιλοσόφοις (wegen des Uebergangs aus dem Eins in die Vielheit) auf den platonischen und historischen Parmenides, sowie auch auf die Pythagoreer. Und einen ähnlichen Bezug hat es auch wohl, wenn es II. p. 171· als ein τοῖς παλαιοῖς λεγόμενον δι' αἰνίξεως bezeichnet wird, dass Gott als Erzeuger der οὐσία, in keinerlei Weise von ihr abhängig sei. I. p. 180. sind Platon und die Pythagoreer die πάλαι περὶ ψυχῆς ἄριστα πεφιλοσοφηκότες, mit denen die dort gegebene Darstellung wenn auch nicht grade in Uebereinstimmung so doch auch jedenfalls nicht in Widerspruch stehn will. Die παλαιοί, die I. p. 261. bei Gelegenheit des Gedächtnisses erwähnt werden, gehn wohl besonders den Aristoteles an.

1) Kirchners (a. a. O. p. 182. seq,) Urtheil über das Verhältniss des Plotin zu Aristoteles und Platon ist weder mit sich selbst, noch mit dem Thatsächlichen in Uebereinstimmung, vor Allem deswegen nicht, weil er vorauszusetzen scheint, dass die Annährung an eine dieser beiden Autoritäten bei Plotin immer nur auf Kosten der andern erfolgt sein könnte. In der That! ist aber weder Platons Stellung zu Aristoteles an sich von dieser Art, noch auch hat Plotin eine dahingehende Auffassung. Plotin rechnet es sich nicht als einen Abfall von Platon an, wenn er Aristoteles im weitestem Umfange benutzt, ja, wenn er seine eignen Lehren fortlaufend in Aristotelischen Begriffen und Ausdrücken entwickelt. Aber eben so wenig beabsichtigt er damit eine principielle Concession an Aristoteles zu machen. Enn. V[1]. 1. 9. (ed. Kirchhoff. I. p. 105.) wird Aristoteles nicht, wie Kirchner meint, unter denjenigen Denkern mit aufgeführt, bei denen Plotin die „Einheit“ in den höchsten Prinzipien voraussetze. Denn ausdrücklich ist hier von einem Unterschiede zwischen dem Platonischen und Aristotelischen Gottesbegriff, von einem Vorzug jenes vor Diesem die Rede. Und ebensowenig hat Kirchner (p. 188) den Beweis dafür erbracht, dass es dem Plotin in streng wissenschaftlicher Hinsicht nur mit dem Aristotelischen System Ernst, und seine Erwägung der γένη aus dem Sophisten, seine Verbindung der Ideen mit den Zahlen nur eine „Artigkeit“ gegen Platon gewesen sei. Wo Plotin dem Platon folgt, ist es ihm ganz Ernst damit, wo er Aristotelisirt, glaubt er in der Regel nur eine Ausführung, Ergänzung oder selbst nur eine zweckmässigere Darstellungsform des Platonischen zu bringen. Anderseits finde ich aber auch nirgends, dass Plotin den Aristoteles gelegentlich mit „überraschender Strenge tadle, wie um die thatsächliche Anerkennung seiner höhern Vorzüge zu verdecken.“ (Kirchner p. 182.)

aristotelischen Philosophie, der Stoa und dem Epikur, muss er sie vorenthalten, weil er sie offenbar eines Abfalls von der

Allerdings steht nach ihm der höchste Standpunkt der Philosophie hoch über dem der Aristotelischen Logik, die er daher auch wiederholt mit der Grammatik vergleicht, aber weder vom Ganzen dieser Disciplin noch auch von deren Einzelnheiten gebraucht er die starken Ausdrücke, in denen Kirchner die beiden von ihm angeführten (p. 182.) Stellen (Ennead. I. 3. §. 4. und 5. vgl. V 8. §. 4.) umschreibt. Ebenso vermisst er Manches an der Aristotelischen Kategorienlehre, aber auch Aristoteles selbst bindet sich nicht strenge an die in der betreffenden Schrift gegebene Darstellung derselben, er vermisst an Aristoteles den strengen Gegensatz zwischen Idee und Erscheinungswelt, und somit also allerdings die platonische Grundanschauung aber zugleich fügt er doch auch hinzu, wie dieselbe sich in dem Aristotelischen Νοῦς selbst zur Geltung bringe (Kirchner p. 184.) Er tadelt die Elementenlehre des Aristoteles (Enn. II. 1. 2. u. 6. II. 5. 3.), dessen Auffassungen von der Seele als Entelechie des Körpers (ed. Didot. p. 196. hinter Ennead. IV. 2. bei Creuzer; vgl. IV. 3. 21. u. Kirchner p. 163. 31.), von der Glückseligkeit als Genuss der natürlichen Thätigkeit (I. 3. 1—3.), von der Tugend als politischer, und ihrer Stellung zu den Extremen (VI. 2. 20). Aber dafür benutzt er auch seine Kategorien von Dynamis und Energie, von der vierfachen Art des Grundes, sowie so Manches aus der Kosmologie und Psychologie, sei's stillschweigend, sei's mit ausdrücklicher Anerkennung Selbst hinsichtlich der Realität des Allgemeinen oder Individuellen ist seine Ansicht nicht sowohl eine Correctur des Platon durch Aristoteles, wie Kirchner (p. 186.) will, als vielmehr eine Combination Beider. Und jedenfalls wie milde ist sein Tadel, überall, wo er ihn ausspricht, wie wohlerklärlich aus den eigenen Voraussetzungen des Plotin. Bald trifft er mehr die Form nur als die Sache, bald wiederlegt er Aristoteles aus Aristoteles selbst, bald billigt er an Diesem in einer Beziehung, was er in einer andern getadelt hat, wie alles Dies von Kirchner selbst zugestanden wird (p. 193. not 29., 184. not. 34. und 35.) Er lobt, dass Aristoteles Gott als χωριστόν und νοητόν fasst, er tadelt, dass Dieser — nach der Mehrheit der Sphären — eine Mehrheit der νοητά, und in Gott, durch das Denken seiner selbst, eine gewisse Vielheit und Bewegung annehme. Beides — Lob wie Tadel — folgt ja aber auch ganz mit Nothwendigkeit aus Plotins Gottesbegriff, der als transcendentales Eins und Erstes ja auch selbst über dem Denken noch erhaben sein soll. Ebenso fordert sein Seelenbegriff die Einwendungen gegen die Fassung als Entelechie des Körpers, die ihm die Seele dem Geiste, der οὐσία und dem Untheilbaren um ebensoviel zu ferne, als dem Körper, der γένεσις und dem Theilbaren zu nahe zu rücken scheint, und aus der sich weder der Schlaf, noch der zwischen dem λόγος und den Begierden vorkommende Streit, noch das reine Denken, ja nicht einmal die Begierde an sich, die Wahrnehmung, das leibliche Wachsen und Abnehmen, die Fort-

durch Platon und Aristoteles gemeinsam erreichten Höhe beschuldigt. So ist also auch in allen diesen Beziehungen Platon der eigentliche Maasstab, den er an Beurtheilung der übrigen Philosophieen anlegt. Derselbe scheidet ziemlich scharf ab zwischen Denjenigen, die er lobt, und Denen die er tadelt. Und sehr characteristisch ist es ausserdem, dass diese Werthbestimmung bei ihm zusammenfällt mit der gleichfalls bei ihm vorkommenden zeitlichen Unterscheidung der Philo sophen als die „Alten“ und die Neuen. Denn, wie im Alter das leibliche Auge fernsichtig zu werden pflegt, so weiss auch diese — am Ende der griechischen Philosophie auftretende — Kritik des Plotin das ihn Befriedigende nur in der zeitlichen Entfernung aufzufinden. Dass wenigstens „einige der alten und seligen Philosophen selbst über die schwierigsten Fragen die Wahrheit gefunden“ hätten, ist eine Voraussetzung, die er (II. p. 281. ed. Kirch.) gradezu als Forderung aufstellt, bevor er sich an die Discussion von Zeit und Ewigkeit wagt. Dagegen die Irrthümer der späteren Zeit, wie namentlich die des dynamischen und mechanischen Materialismus verfolgt er mit ganzer Strenge, da grade sie die Hauptschäden sind, von denen er seine Zeit zu befreien wünscht. Es hat das freilich seinen sehr guten sachlichen Grund: ein klein wenig von mehr persönlicher Stimmung, eine gewisse laudatio temporis acti mischt sich doch aber auch hinein.

Nicht minder trägt dazu dann aber auch noch das religiöse Moment bei. Denn das religiöse Gefühl — zumal bei den Heiden — wendet sich immer mit Vorliebe dem Alten zu; und jene Denker der Vergangenheit, die Plotin lobt, sind ihm ja auch nicht bloss wissenschaftliche, sondern zugleich religiöse Autoritäten. Er nennt sie selig, weil er voraussetzt, dass sie das höchste Geheimniss der Religion gekostet, er nennt sie

pflanzung u. s. w. sollen erklären lassen können. Trotz aller dieser Ausstellungen verlässt ihn aber noch nicht der Wunsch, den Aristotelischen Ausdruck, wenn auch in anderm Sinne, beizubehalten. Und so tolerant und rücksichtsvoll, jedenfalls so frei von jeder eigentlichen Animosität zeigt er sich auch sonst fast durchgehends. — Andere Erörterungen über seine Stellung zum Aristoteles finden sich bei Gass über Gennadios I. p. 58.

weise, weil sie sich auch gegenüber den Volksvorstellungen in heilsamer Wirksamkeit bewährt haben. Denn auch an dieser Seite des antiken Lebens nimmt Plotin unverkennbar den grössten Antheil. Zu seiner eignen Ergänzung weist sein System auf die Religion, denn auch der Philosoph vermag sich ja nicht immer auf der Höhe der ekstatischen Anschauung zu erhalten, sondern muss zeitweise aus dieser wieder zurückkehren wie zu den Bahnen des rationellen Erkennens, so zu denen des volksmässigen Glauben [1]). Und auch nicht nur erst als Ergänzung wird die Religion von Plotins Philosophie gefordert: sie ist im Grunde genommen deren innerstes Motiv. Kein Wunder daher, dass seine wissenschaftlichen Gedanken sich leicht einfügen in die mythische Darstellung [2]), ja! dass sie in sich selbst organische Anknüpfungspunkte für die verschiedensten Arten von Mythologie und Magie besitzen.

Solche Anknüpfungspunkte enthalten nämlich vorzugsweise die plotinischen Begriffe des Weltgeistes und der Weltseele. Jener gliedert sich zunächst in die Mannichfaltigkeit der Ideenwelt, eben so leicht, wie diese Welt des Geistes, diese Geistes-Welt kann er aber auch eine Geister-Welt, eine Welt der gewordenen Götter aus sich hervorgehen lassen. Und diese umfasst eine solche Schaar von Theilseelen in sich, dass gar nicht abzusehn ist, warum innerhalb dieser nicht auch solche vorausgesetzt werden dürften, wie die, die das gewöhnliche Bewusstsein Dämonen und Heroen nennt. So dass also schon diese zwei — dem transcendenten Ersten zunächst

1) Dies nennt Kirchner p. 196. „einen der unglücklichsten Gedanken“ Zeller's. Er selbst aber übertreibt ohne Frage die Beziehungslosigkeit des Neuplatonismus zur Religion. Nicht nur diese kam jenem entgegen, sondern auch umgekehrt jener dieser. Dabei mag man immerhin anerkennen, dass ein solches Entgegenkommen von Seiten des Philosophen nicht geschehn konnte, ohne sich mit sich selbst in Widersprüche zu verwickeln, und dass speciell Plotin diese Widersprüche durch eine feine zurückhaltende Mässigung zu verdecken wusste: aber vorhanden waren sie desswegen doch, und jenes von Zeller behauptete Bedürfniss liegt so sehr in der ganzen Beschaffenheit der Situation begründet, dass man dafür kaum noch besonderer Belege bedarf.

2) Vgl. Kirchner p. 190. u. Zeller p. 865.

stehnden Begriffe des *Νοῦς* und der *Ψυχή* — eine reiche Quelle des Mythischen werden. Nicht minder gilt das Gleiche dann aber auch weiter von den auf diese folgenden Begriffen. Auch die ganze Körperwelt durchzieht nach Plotin Ein grosses Band des sympathetischen Zusammenhangs, auf dessen Voraussetzung es ihm z. B. bei seiner Rechtfertigung der Gebetserhörung, des Bilderdienstes, der Weiss- und Wahrsagung, der Astrologie u. s. w. [1]) sehr ernstlich ankömmt: und schon dadurch müssen sich ihm überall die ursprünglich so klar und festgezeichneten Grundlinien seiner Weltanschauung ins Unbestimmte verwischen. Vollends aber ist dies Letztere der Fall, da auch sein Begriff der Materie, als ein durchaus ins Abstracte und Spiritualistische verflüchtigter, dagegen keinen soliden Widerstand mehr aufzubieten im Stande ist. In einander schwinden ihm alle Gränzen des Geistes und des Körperlichen, der einzelnen und der allgemeinen Seele, des Natürlichen und des Göttlichen. Er hat zu tief in die Sonne des Absoluten geblickt, als dass ihm jetzt noch etwas Anderes als sich auflösende Reflexe und verdunkelnde Nachbilder vor Augen stehn könnten. Darum erschlaffen mehr und mehr die gespannten Nerven seinen Dialektik; darum vermeidet er — über den Plutarch noch hinausgehend — ungleich weniger glücklich die Gefahr des Aberglaubens als die des Unglaubens; darum wird er zum Nachfolger des Apollonius, und wandert als Solcher von Volk zu Volk, von Tempel zu Tempel, mit dem Bestreben, jeder Gottheit das möglichst Beste nachzusagen.

Und dessen ungeachtet giebt es auch innerhalb seines Gesichtkreises Eine Erscheinung, mit der er sich nicht in Frieden abzufinden vermag. Dies ist das Christenthum, wenn auch nur in der tausendfach zerrissenen und entstellten Gestalt des Gnosticismus. Hier sind wir bei der eigentlichen

[1]) In allen diesen Beziehungen trachtet Plotin darnach, die Sache auf das Gebiet der Naturnothwendigkeit hinüberzuziehn, um durch diese einerseits das praktisch-religiöse Moment derselben bewahren, anderseits die zu nahe Berührung des Göttlichen mit der Welt des Werdens abhalten zu können.

Katastrophe des Plotin angelangt. Ja gewiss! jene Abschnitte der zweiten Enneade, die die Gnostiker bekämpfen, haben weltgeschichtliche Bedeutung, diese Bedeutung aber ist doch nur die eines äusserst tragischen Ausgangs. Mehr auf instinctiver Ahnung, als auf deutlicher Erkenntniss beruht Plotins Abneigung gegen diese christliche Richtung. Er motivirt sie vor sich selbst durch das Missfallen, das er an ihr in ästhetischer ethischer, logischer Rücksicht empfindet; der innerste Grund ist doch aber nur ein religiöser. Sein Humanismus, sein Kosmopolitismus, sein Synkretismus ist doch sonst immer von einer so weitherzigen Toleranz: warum verlässt diese Eigenschaft ihn denn hier, wo er einer verhältnissmässig doch noch gar nicht so bedeutenden, verhältnissmässig ihm selbst auch gar nicht so unähnlichen Gestalt gegenübersteht? warum entflammt ihn diese mit einem Male wieder zu der ganzen Exclusivität des antiken Vorurtheils, zu einer vornehmen Bitterkeit, zu einem aus Furcht erzeugten Hass? Es muss also doch wohl etwas ganz Besonders sein, selbst um diese unwürdige Repräsentation des christlichen Princips, selbst von dieser aus muss ihn der Blick haben treffen können, der ihm tödlich ward.

Man hätte es der griechischen Philosophie gönnen mögen, dass sie mit Plotin geendigt hätte, etwa wie man es einem verwundeten Helden wünscht, auf dem Schlachtfelde selbst zu sterben, und nicht erst nach dem langen Elend eines kläglichen Krankenbetts. Dann stände Plotin, mit seinem edlen Bestreben, unter dem Philosophenmantel nicht nur sich selbst, sondern auch alles Beste der bisherigen Bildung vor dem Untergange der alten Welt zu retten, vor meinen Augen da, wie jene Niobe, das erhabenste Bildwerk der classischen Kunst. Sie richtet sich noch einmal auf vor dem letzten Zusammenbrechen, sie will noch Schutz verleihn, während sie dessen doch schon selbst entbehrt: in ganzer Grösse sinkt sie dahin, wie sie muss; denn die Pfeile die sie treffen, sind unentrinnbar: sie kommen ja von Oben her!

Aber ein solches Loos war dem Neuplatonismus nicht beschieden: er musste noch erst lange zucken und bluten, und in aller Knechtschaft des Aberglaubens und der Unwis-

senheit sich herumtreiben, bis es mit ihm ganz zu Ende ging. Das ist die wenig verlockende Ueberschrift über seine weitere Geschichte: sie wird uns entschuldigen, wenn wir jetzt nicht allzutief mehr auf ihre einzelnen Verzweigungen eingehn.

Als Plotin starb, war, wie uns Porphyrius berichtet, nur ein einziger seiner nähern Freunde bei ihm. Bei dieser Gelegenheit erfahren wir, wer in diesen letzten Lebensjahren dem Plotin am Nächsten gestanden hat. Aber unter ihnen ist Keiner, der eine nennenswerthe Fortentwicklung des Systems verursacht hätte. Denn selbst vom Amelius oder Porphyrius vermag Dies nicht behauptet zu werden. Was uns von Ersterem überliefert ist, ist eine Kette von Widersprüchen, die eben nicht sehr für die Bedeutung dieses Mannes spricht. In Folge eines von Numenius herstammenden Einflusses pythagorisirte er mehr, als Plotin je zu billigen vermocht hätte. Dennoch wollte er für einen corrrecten Schüler des Plotin gelten. Er wollte dies Letztere, und behandelte doch die Hauptbegriffe des Geistes und der Seele [1]) in einer Weise, die mehr eine Beseitigung als eine Um- oder Ausbildung zu nennen ist. Er betheiligte sich mit dem Plotin und Porphyrius an deren Angriffen auf die Christen, und fand dessenungeachtet ein Analogon zu seiner Weltseele in dem Johanneischen

[1]) Bei seinem νοῦς vergass er, wie Zeller III. 2. p. 847 treffend bemerkt, über dem Unterschied die Einheit, bei seiner ψυχή über der Einheit den Unterschied. Innerhalb des Ersteren, den er auch Demiurg und König nannte, hypostasirte er nämlich als eine dreifache Personification „den Seienden, den Habenden, den Sehenden.“ In die letztere löste er aber ganz und gar die einzelnen Seelen auf, sofern diese von Jener sich nur durch die Zahl, nur durch blosse Relationen unterscheiden sollten. In beiden Beziehungen hob er also die feinen Gränzlinien auf, die Plotin aufrecht zu halten, zum mindesten den Versuch gemacht hatte. Für die erstere kann der Anstoss, wenn auch freilich immer nur ein durch viele Zwischenglieder vermittelter, doch noch in Platon selbst, dh. in der bekannten Epistelstelle (2.) sowie im Timaeus und Philebus gefunden werden. Die andere dagegen ist etwas völlig unplatonisches, wie nicht weniger die ihm gleichfalls zugeschriebene unbedingte Verwerfung der Lust, und einiges Andere von untergeordneter Bedeutung. Hierüber die Nachweisungen vgl. ausser bei Zeller a. a. O., bei Ueberweg Grundriss p. 180. Brandis kl. Ausgabe p. 400.

Logos. Aber auch Porphyrius hat uns nicht grade grosse Proben von seiner Productivität, oder auch nur von einer correcten Weiterführung der einmal gelegten dogmatischen Grundlagen hinterlassen. Seine Thätigkeit besitzt vielmehr einen vorwiegend litterarisschen und didactischen, apologetischen und polemischen, ungleich weniger einen streng dogmatischen Character. Er redigirt und commentirt Plotins schriftstellerischen Nachlass, er tritt für seinen Meister wie für den Pythagoras als tendentiöser Biograph auf [2]), er verfasst auch zu

[1]) Die vita Plotini, welche sich oft findet, z. B. in Kirchhoff's Plotin p. XIX. seq. giebt über des Porphyrius Redactionsverfahren Aufschluss. Sie verräth zugleich den mystischen und wundersüchtigen Geist, in welchem er für das persönliche Andenken seines Meisters sorgen zu müssen glaubte. Aehnliches gilt auch vom Leben des Pythagoras (z. B. in Cobets Diog. Laertius p. 86.) Beide bieten in Uebereinstimmung und Differenz characteristische Vergleichungspunkte mit der von der platonischen Biographie im Laufe der Zeiten angenommenen mystischen Gestalt, sowie auch mit der Sokratischen. Selbst für die Zahlenspielerei, die sich an Platons Schriften zur Geltung brachte, findet sich ein Analogon in den 6 Enneaden des Porphyrius, über die dieser selbst bemerkt: τῇ τελειότητι — ἀσμένως ἐπιτυχών (vita Plotin. p. XXXIX.)

[2]) Gegen die unsittlichen Consequenzen, die Diophanes aus der Figur des Alkibiades im platonischen Symposium gezogen, schrieb er auf besonderen Betrieb des Plotin. (vita Plotin p. XXX). Anderseits spielte auch bei ihm, wie bei den Neuplatonikern überhaupt, das Symposium eine grosse Rolle (ebenda p. XXXIII). Ebenso schrieb er Commentare zum Timaeus und Sophistes, in deren letzterem das Zusammenfliessen platonisch-plotinischer Elemente mit peripatetisch-stoischen allerdings sehr auffallend gewesen sein muss. Dennoch verdient Porphyrius einen so masslosen Tadel nicht, wie ihn Prantl (G. d. Logik p. 613. p. 626. seq.) auf ihn, wie auf den ganzen Neuplatonismus ausschüttet. Plotin, dieser „hochmüthige Pharisäer“ soll nur desswegen nach „dem von peripatetischen und stoischen Schulmeistern filtrirten Abhub Aristotelischer Logik“ dh. nach einer Kategorientafel „geschnappt“ haben, weil eine solche „wohl ebenso süss und behaglich sein muss, als die Faulheit der Ekstase“ Porphyrius aber wird schon allein deswegen verurtheilt, weil er ein Schüler des Plotin war. Dabei soll ersterer seine Kategorien der Ideenwelt „in roher und unverstandener Weise aus dem platonischen Sophistes aufgerafft,“ und durch dieselben „die Welt des Intelligibeln“ sehr inconsequenterweise und „freventlich mit der abominabeln Vielheit besudelt,“ Porphyrius aber, dessen Arbeit uns noch in der Umarbeitung des Boethius vorliegt, alle diese Fehler seines Meisters nur noch vergrössert haben. Diese ganze Deduction fällt indesssen

Schriften des Platon [1]) und Aristoteles Commentare, sowie aus denselben Compendien, gleichsam philosophische Katechismen entweder mehr nach der platonischen oder aristotelischen Seite seiner Methode [2]), er bemüht sich auch aus der Dichtung wie

in sich selbst zusammen, weil es unerweislich ist, dass Platon oder Plotin jede Vielheit unbedingt von der Welt des Intelligibeln ausgeschlossen habe. Hiervon das grade Gegentheil lehrt der — mit dem Parmenides innerlich verknüpfte — Sophistes, und fanden daher auch ganz mit Recht Plotin und Porphyrios in diesem, mögen die daran von ihnen geschlossenen Erörterungen über Eintheilung auch immerhin nicht der Tiefe der hierauf bezüglichen platonischen Anregungen ganz gerecht geworden sein. Ebensowenig haben diese drei Philosophen aber auch jede Einheit aus der sinnlichen Welt verbannt. — Endlich sei es noch erwähnt, dass seine Erörterungen über die sittliche Freiheit ihren Ausgangspunkt von Republik. X. p. 616 seq. nahmen. (Bruchstücke daraus bei Stob. ecl. II. 366—394.)

1) Von den auf das Organon bezüglichen Arbeiten haben wir vollständig nur die zu den Kategorien, welche κατὰ πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν abgefasst ist. Vgl. Prantl. p. 626. not. 33. p. 632. not. 62. seq.

2) Dahin gehören die ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά (z. B. in Didots Plotin p. XXXI—XLIIX mit Creuzers prooemium p. XXVI). einerseits und anderseits seine berühmte Εἰςαγωγὴ εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας, oder auch περὶ τῶν πέντε φωνῶν (z. B. Scholien z. Aristoteles p. 1—6.) selbst nach Prantl's Geständniss eine „der gelesensten und verbreitetsten Schriften unserer Culturgeschichte. Gemeinsam ist beiden Darstellungen das Streben nach übersichtlicher Zusammenfassung und populärer Ausdrucksweise, eigenthümlich aber der ersteren der ungezügelte Drang, auf die höchsten Fragen einzugehn, von denen die andere sich mit Absicht zurückhält. Zwischen beiden gleichsam in der Mitte steht der Inhalt des in Anmerkung 2. erwähnten Commentar zum Sophisten. Denn in diesem bewegt sich eine bedächtige Ueberlegung auf derjenigen Höhe des Intelligibeln, zu der die Ἀφορμαί sich aufschwingen wollen, von der die Εἰσαγωγή bereits herabgestiegen ist. In letzterer weicht die platonische Integrität daher auch am Meisten vor dem Andrang peripatetischer und stoischer Veränderungen, während dies in den beiden andern ungleich weniger der Fall ist. Etwas Unausgeglichenes liegt aber hier wie da in dem Standpunkte des Porphyrius, und grade durch diese Eigenschaft wirkte er so sehr als Ferment auf die Speculation der folgenden Zeiten. Denn eine solche Wirkung pflegt in der Regel nicht sowohl von festausgeprägten Wahrheiten und in sich abgeschlossenen Erkenntnissen auszugehn, als vielmehr von solchen im Fluss begriffnen Vorstellungen, solchen halb gezeigten, halb versteckten Problemen, wie sie z. B. die berühmten Eingangsworte der Isagoge: αὐτίκα περὶ γένων u. s. w. enthalten. Man mache diese flüssige Beschaffenheit dem Porphyrius aber auch nicht zu sehr zum Vorwurf, wenn anders man gerecht sein will. Als

aus religiösen Instituten, z. B. den Orakeln die nach seiner Meinung in diesen verborgene Philosophie an's Licht zu ziehn [1]), er warnt seine Gesinnungsgenossen vor allzu abergläubischen Uebertreibungen, wiewohl er sich selbst derartigen Tendenzen

Durchgangspunkt zu tieferen Untersuchungen war sie eben so natürlich, als nothwendig der sie hervorrufende Grund, das Bestreben nämlich nach einer bis ins Einzelne durchgeführten Auseinandersetzung des Platonismus mit den Angriffen des Lyceums, mit dem Verfall der Stoa. Höchst ungerecht sind daher auch alle jene Schlagworte Prantls: von der „erbaulichen Verquickung der Stoa" mit platonischen Anschauungen, die den „Schlamm von Porphyrius läppischen Produkten" ergeben soll (p. 626. 627.), von der „köstlichen Naivetät, mit der das platonische und aristotelische εἶδος durcheinander geworfen werde" (p. 628), von dem Talent, aus der peripatetischen Lehre grade solche Annahmen auszuwählen, welche den meisten Syncretismus mit stoischer Doctrin enthalten." u. s. w. Denn zur Entkräftung aller dieser Anklagen dient die einfache Erfassung des Verhältnisses, in welchem Aristoteles und die Stoa zum Plato standen. Das Organon enthielt einen so imponirenden Schatz von gültigen Erkenntnissen, dass ihm nachgefolgt zu sein selbst da kein all zu grosses Verbrechen war, wo die vollständige Durchführung solcher Einzelheiten in Widersprüche mit der Platonischen Grundanschauung verwickelte. Und wo irgend einmal diese Letzte nicht in ihrer ganzen Tiefe erfasst wurde, da trieb man unausweichlich dem Stoischen in die Arme, das ja selbst nur als Entartung des Platonismus erwachsen war. Und gelegentlich blicken doch auch immer wieder die alten einfachen Grundwahrheiten des Platon aus dem „Schlamme" des Porphyrius hervor, wie z. B. der Philebus in der Isagoge p. 2. lin. 16. der Theaetet in der von Prantl p. 636. not. 75. angeführten Stelle. Und die Art wie er sowohl die Universalia als auch die Individuen erste Substanzen sein läst, dh. jene φύσει, diese αἰσθήσει (Prantl p. 634. not. 69.) mag nicht befriedigen, aber unverkürzt spricht dafür doch eine andre Stelle derselben Schrift (not. 64) seinen Realismus aus. Und wahrscheinlich würden wir ihn in allen diesen Beziehungen auch noch nachdrücklicher vertheidigen können, wenn wir die Art kennten, wie er seine thesis περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἵρεσιν (Suid.) durchgeführt.

[1]) Schon Plotin erklärte ihn einmal, auf Anlass der bei einem Geburtstage Platons gehaltenen Vorlesung seines ἱερὸς γάμος zugleich für einen Dichter, Philosophen und Hierophanten (vita Plotin p. XXX.) Das Fragment aus dem 2ten oder 10ten Buche περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας (cf. Zeller p. 850. not. 3.), welches de summo Deo et de triplici prole divina" handelt, siehe bei Mullach fragm. philos. p. 191. Ueber seine allegorischen Studien am Homer — im Sinne des bei Suidas vorkommenden Titels περὶ τῆς Ὁμήρου φιλοσοφίας (s. v. Porphyr.) — Brandis kl. Ausg. p. 407. Zeller p. 848. 1. und auch Gildersleeve de Porph. studiis Homericis. Göttingen 1853.

weder unbedingt entziehn will noch kann [1]), er richtet namentlich auch gegen den christlichen Namen seine unversöhnlichen Geschosse [2]); für die religiöse, historische und philosophische Ueberlieferung ist er daher auch nicht ohne erheblichen Werth [3]): aber in der Sache selbst knüpft sich die erste Fortbewegung des Neuplatonismus doch nicht schon an seinen Namen, sondern erst an den des Jamblichus, die zweite, wenn anders man eine solche überhaupt noch annehmen will, an den des Proklus an, und es ist bei Diesen nicht uninteressant zu beobachten, aus welcher Richtung her dieselbe erfolgte. Bei Jamblichus ergab sich nämlich dadurch eine Rückwirkung auf das philosophische System, dass an dasselbe noch strenger, als es je

1) Hierfür kommt namentlich der Brief ad Anebonem (ed. Gale Oxford. 1678.) nebst der correspondirenden Schrift über die Aegyptischen Mysterien in Frage, auf welche neuerdings besonders Parthey's Ausgabe, Berlin 1857 und v. Harless' in der gehaltvollsten Weise anregende Monographie München 1858. die allgemeine Aufmerksamkeit gelenkt haben. Aeltere Gegner und Gesinnungsgenossen sowie neuere Berichterstatter werfen dem Porphyrius sowohl Inconsequenz als auch Abweichung vom Plotin vor, weil er den theurgischen, magischen und ähnlichen Richtungen neben der philosophischen Gotteserkenntniss entweder überhaupt einen oder doch einen zu grossen Platz eingeräumt habe. Dabei wird aber doch der Riss nicht selten übertrieben, sowohl derjenige der zwischen Plotin und Porphyrius als auch derjenige der zwischen jenen zwei Seiten in dem Standpunkte des Porphyrius bestanden haben mag. Denn jenen nicht philosophischen Richtungen wandte sich doch anch Plotin ebensowenig unbedingt ab als Porphyrius unbedingt zu, aus dem naheliegenden Grunde, weil ja auch in dem System selbst wenn nicht ein wirkliches Motiv so doch jedenfalls ein Anknüpfungspunkt dafür vorlag. Auf etwas Mehr oder Weniger kann dabei für unsere Kritik wenig ankommen, wenn schon auch Das im damaligen Leben und persönlichen Verkehr von Bedeutung sein mochte. Vgl. Ritter und Preller §. 547. Zeller p. 864. seq. Brandis kl. Ausgabe p. 406. Ueberweg p. 180.

2) Ueber seine 17 Bücher κατὰ χριστιανῶν vgl. Zeller p. 876. Ueberweg p. 180. Brandis p. 407.

3) Selbst an einer kritischen Ader fehlt es dem Porphyrius nicht. Nur möchte ich ihm diese mehr noch in philologischer (z. B. bei Gelegenheit der zorastrischen Schriften vita Plot. p. XXXI.) und historischer (vgl. C. Müller fragm. hist. III. p. 688.) als grade in philosophischer und religiöser Hinsicht vindiciren (anders Brandis p. 401. p. 402. p. 408.) Im Allgemeinen vgl. über ihn ausser den bereits gelegentlich Angeführten Brucker II. p. 236, Kirchner p. 209, Ritter p. 666, Simon Tom. II. p. 1. seq. u. A.

bei Plotin oder einem seiner bishergenannten Schüler der Fall gewesen war, die Fachwissenschaft [1]) und die Volksreligion herangezogen wurden. Die Fachwissenschaft aber umfasste damals — unter Vernachlässigung der naturwissenschaftlichen Forschung die nicht mehr dem Zeitgeiste congenial war — vorzugsweise eine philologisch-historische und eine mathematische Seite; und da beide sich in's Mythische und Mystische zu verlaufen gewohnt waren, so konnte nicht bloss mit ihnen, sondern zum Theil selbst durch sie die aus den verschiedensten Völkern und Zeiten zusammengetragene Religion ans System herantreten, um aus dem Allem eine neue Gestalt des Letzteren hervorgehn zu lassen, das, in seinem Umfange erweiterter, in seiner Gliederung und Abgränzung nichts destoweniger befestigter, im Ganzen also von imponirenderem Eindrucke war, als ihn die ursprüngliche Anlage gemacht hatte. Aber auch allerdings nur der aeussere Eindruck konnte dieser Veränderung grösseren Erfolg verheissen [2]). Jamblichus ist wie ein Feldherr, der die Unmöglichkeit erkannt hat, vom eigentlichen Kern seiner Stellung aus den von allen Seiten auf dem Umkreis seiner Aussenwerke eindringenden Angriffen Stand zu halten. Er verlässt daher jene, um sich an diesen hin auszubreiten. Aeusserlich sieht Das wie ein Vorschreiten und eine gesteigerte Machtentfaltung aus, an sich aber ist es doch der

[1]) Vgl. hierzu vorläufig Kirchners Plotin p. 15. seq. p. 209. seq. Während aber auch hiernach immer doch nur Gradunterschiede zwischen Jamblichus einerseits und Porphyrius und Amelius anderseits anzuerkennen sind, liebte Jamblichus selbst es, sich mit neologischem Hochmuth von jenen Vorgängern zu unterscheiden. Kirchners Plotin p. 111. not. 3. p. 216. not. 20. Brandis kl. Ausg. p. 409. not. 291.

[2]) Denn im Grunde genommen ist es doch auch bei Jamblichus nur das alte Spiel mit den dehnbaren Kategorien des Eins und Vielen, des Seins und Denkens, des Vermögen und der Energie u. s. w., was zu immer neuen Combinationen verwandt wird. Das festere Gepräge erhalten die so gewonnenen Deductionen dabei auch nicht etwa durch eine grössere Abklärung des Inhalts, sondern grade auf dessen Kosten, und in Folge von lediglich formalen, zum Theil gradezu sinnlosen Entscheidungsgründen, wie etwa nach dem Schematismus der Zahlenlehre. In jede Art der Scholastik denkt man sich nur mit Anstrengung hinein, aber wie viel näher steht uns doch noch die mittelalterliche Scholastik als die neuplatonische.

Anfang des Ende; denn auch dadurch kann er dem Kampf weniger zu gewinnen, als nur in die Länge zu ziehn hoffen.

Dem Proklus [1]) aber blieb unter diesen Umständen — und um in Bilde zu bleiben — kaum noch eine andere Möglichkeit übrig, als den Kampf, der an Einem Punkte verloren war, an einem andern wiederaufzunehmen. Neue Waffen hat auch er nicht in's Treffen zu führen, wohl aber macht sich bei ihm mehr noch als beim Jamblichus das Bedenkliche der veränderten Stellung geltend. Die Kraft ist dadurch zersplittert, der Muth gebrochen. Vergebens erwartet man von der Erschöpfung der Kämpfenden, dass sie Wunder thun solle, die deren frischer Kraft unmöglich geblieben waren. Vergebens versichert man durch eine hier und da im Einzelnen angebrachte Abänderung der Lehre, und durch diese dem Leben eine völlig neue Wendung mittheilen zu können: aber der verheissene Erfolg bleibt aus; Einzelne, wenn sie nicht gradezu in's feindliche Lager gehn, wissen noch ihre Gelegenheit zu ersehen, um sich mit einigen Ehren entweder in die Stille unvolksthümlicher Gelehrsamkeit zurückzuziehen [2]), oder auch in die Breite unphilosophischer Volksvorstellungen zu verlieren. Für das Ganze des Neuplatonismus war der Kampf verloren. Es hatte einmal eine Zeit gegeben, wo diese Philosophenschule ihren Schirm zu breiten schien über alles Grosse und Herrliche der alten Welt, über alle geistig hervorragende Häupter wie auch über die Spitzen der äussern Macht. Dann waren ihr nur noch die Massen der alten, in ihrer Auflösung begriffenen Culturvölker treu geblieben, und schon um dieser Willen hatten es noch immer einzelne Machthaber, wie Julian

[1]) Wegen Proklus verweise ich hier auf Berger's eindringende exposition de sa doctrine Paris 1840. sowie auf Gass' Gennadios I. p. 60.

[2]) Instarmomniu sei hier Boethius genannt, mit dem wir uns später genauer zu beschäftigen haben werden. Nicht ohne Gelehrsamkeit und Talent, vielleicht selbst mit innerer Congenialität hat Kingsley seine Hypatia verfasst, die der Deutschen Lesewelt vorzüglich durch Sophie von Gilsa's Uebersetzung mit Bunsens praeconisirender Vorrede bekannt geworden. Nach der ernsten Seite gehört Hypatias Unterredung mit Philammon über den Gerechten des Platon, nach der komischen die mehrfach wiederholte Parallele zwischen den 7 alten Weisen und den 7 Philosophen des Chosroes zu den gelungensten Zügen.

für möglich und nothwendig, für ein Gebot der Klugheit wie für eine Pflicht des Herzens halten können, sich ihrer Sache anzunehmen. Aber — wie diese Versuche von Oben her scheiterten, so verloren sich jetzt auch, je länger je mehr die Massen von der einen Seite auf die andre hinüber. Der Erfolg ist nicht das letztentscheidende Weltgericht, aber den nächsten Fortgang der Weltgeschichte bestimmt er allerdings. Und dieser schritt jetzt immer unzweifelhafter über alles Das hinweg, was Neuplatonismus hiess. Vereinzelte Vertreter des Letztern irrten dann wohl noch als gelehrte Sonderlinge von dem Mittelpunkte der alten Culturwelt bis zu deren äussersten Gränzen, und von diesem wiederum zu jenem zurück. Im Grunde aber kümmerte man sich doch nur wenig um ihr Leben und Lehren, um ihr Leben und — Sterben. Die Nacht war gekommen für den Neuplatonismus, für die alte Philosophie überhaupt.

Aber nein! im Ernste war es doch nicht der Tag, der da ging, und die Nacht, die kam, sondern umgekehrt. Denn es verloschen ja, eins nach dem andern, alle die vielen kleinen, einzelnen und zerstreuten Lichter, die bisher in die Nacht geschienen. Freilich, wer in Eine Richtung mit den Blicken festgebannt, nur dies Verlöschen sah, der mochte fürchten, dass jetzt das Dunkel nur erst recht Ueberhand nehmen würde. Aber wer gen Osten sah, sah dort der Sonne Aufgang. Das war das wahrhaftige Licht, das alle Welt erleuchtet. Er war in Sein Eigenthum gekommen; aber die Seinen hatten Ihn nicht aufgenommen. Wie viele Ihn aber aufnahmen, Denen gab er Kraft, Gottes Kinder zu werden. Und unter Diesen, die solche Kraft empfingen, befanden sich auch Viele von Denen, die einst in der Finsterniss der Völker und unter dem Schatten des Todes gesessen hatten [1])!

[1]) Unsere ganze voraufgegangene Darstellung ist fast ausschlieslich dem Faden der Lehrentwicklung gefolgt, und hat auch aus dieser nur die wichtigsten Momente herauszuheben vermocht. Unerwähnt sind dagegen nicht nur alle die Lehrentwicklung berührenden Namen geblieben, die Nichts mehr als Namen sind, und deren Verzeichniss man in jedem Handbuch der Geschichte der Philosophie findet, sondern auch solche Factoren, die mehr die Berührung des Lebens — auf den Gebieten der Religion und Praxis, der Litteratur, Kunst und Fachwissenschaft — mit der Lehre, als diese selbst

angehn. Auf die Beziehungen der letzteren Art führt uns das vierte Buch zurück, da ohne ihre Berücksichtigung es dort eben so unmöglich sein würde das Verhältniss der Kirchenväter zum Platonismus vollständig zu überschauen, als es uns hier unmöglich gewesen wäre, jene gehörig darzustellen, ohne bereits Vieles, was die Kirchenväter angeht, vorweg zu nehmen. Auf dem lebendigen Durcheinandergreifen dieser beiden Seiten beruht aber vornämlich die Spannung und der hohe Reiz, den die historische Betrachtung jenes Zeitalters auf uns ausübt. Und wir wollten daher Manches hier lieber ganz unerwähnt lassen, als dasselbe aus seinem Maassgebenden Zusammenhange herauslösen. Nur soviel liegt auch jetzt schon zu Tage: die in den Thatsachen selbst liegende Antwort auf die Frage, wie die Philosophie innerhalb des Römischen Weltalter's die ihr für dieses (oben p. 234,) vindicirte Aufgabe nach der rein wissenschaftlichen Seite gelöst habe. Die Herscher hatten — mehr als Einmal — angefangen, zu philosophiren, sei's in eklektischer oder skeptischer, sei's in stoischer oder epikureischer, sei's in neupythagoreischer oder neuplatonischer Weise, und die Philosophie ihrerseits hatte sich — nicht ohne vorwiegende Rücksicht auf dies Entgegenkommen von jenen Seiten — zu eignen innern Fortentwicklnngen aufzuraffen bemüht Aber was war, nach der rein wissenschaftlichen Seite hin als Resultat von dem Allen stehn geblieben? Nicht die Philosophie hatte den Herrschern einen neuen, durchaus festen Grund für ihr Denken und Wollen herzurichten vermocht. Diese waren vielmehr ihrerseits in den innerhalb der Wissenschaft selbst unerledigt gebliebenen Streit mithineingezogen. Denn standen sich nicht hier noch immer Mächte gegenüber, die eben so wenig in den Neuplatonismus ganz aufgegangen, als durch denselben untereinander ganz versöhnt worden waren. Weder getrennt noch gemeinsam hatte die Ideenlehre und das Organon die ganze Keimkraft ihrer speculativen Ideen im Neuplatonismus aufgehn sehn. Weder jener kühne Versuch, eine Entdeckung im übersinnlichen und überzeitlichen Jenseits zu machen, noch auch dieser gediegenste Versuch, den Boden des Diesseits anzubauen, waren Einer vor dem Andern gewichen. Zwischen beiden bestand noch immer ein Kluft, die zwar oft genug äusserlich verdeckt, zuweilen auch innerlich ausgefüllt, durchgängig aber doch in keiner von beiden Weisen fortgeschafft worden war. Und daneben breitete sich ausserdem das ganze Heer von Fachwissenschaften aus, ursprünglich hervorgegangen aus dem Schooss der Philosophie allmälig aber zu einer Selbständigkeit erwachsen, die die Aufgabe der Philosophie mehr zu verwickeln, als zu erleichtern geeignet war. Also auch von dieser Seite her nur ungelöste Probleme und unerreichte Resultate. Aber was für die damalige Gegenwart Resultatlosigkeit war, konnte nichts desto weniger die Möglichkeit von Resultaten für die Zukunft enthalten — vorausgesetzt nämlich, dass diese Zukunft zunächst sich selbst auf völlig neuen Grundlagen erbauete. Von dem Griechischen Boden war die griechische Philosophie durch Cicero gelöst: durch Plotin war sie innerhalb des ganzen Römischen Umkreises verbreitet. In diesen beiden Stadien war ihr

Resultat Resultatlosigkeit geblieben. Aber wozu konnte sie noch werden, wenn sich ihrer ein Geist bemächtigte, der, nicht aus der grichisch-römischen Welt geboren, sich selbst ein neue Welt erschuf, und der doch ein Paar Jahrhunderte lang in der griechisch-römischen Welt sein Zelt aufgeschlagen hatte, bevor er seine ökumenische Wanderschaft durch alle Völker und Zeiten antrat?

Drittes Buch.

Der Platonismus und das Christenthum.

„Die Wahrheit macht uns frei, nicht
ihre Nachahmung!“
Hamann.

Drittes Buch.

Der Platonismus und das Christenthum.

§. 20.

Einleitung.

Unsere Geschichte des Platonismus ist an einem Punkt angelangt, wo sie in doppelter Beziehung es als eine unaufschiebbare Pflicht empfindet, dessen Verhältniss zum Christenthum in's Auge zu fassen. Abgelaufen ist vor unseren Augen ja das Ganze [1]) der vom Platonismus ausgehnden Wirkungen und Fortentwickelungen, so weit dasselbe auf vor- und ausserchristlichen Voraussetzungen beruht. Es treibt uns jetzt, vom eignen Standpunkt aus ein zusammenhängendes Urtheil über dies Ganze, über diesen breiten und tiefen Strom von Ideen zu fällen, der sich durch ein Jahrtausend der antiken Geschichte hindurchwälzt. Das Christenthum aber ist unser eigner Standpunkt.

Aber auch wenn das Christenthum nicht unser eigner Standpunkt, auch wenn es nicht diejenige, an dieser Stelle unbewiesene, und in gewissem Sinne vielleicht überhaupt unbeweisbare Voraussetzung wäre, die wir vor allem geschichtlichem wie philosophischem Urtheil machen: die Geschichte je-

[1]) Die einzige Ausnahme, die wir hiervon — mit dem Philo und dem ihn umgebenden Kreise — gemacht zu haben scheinen, wird unser nächstes Buch als keine wirkliche erweisen. Denn ein wie junger und degenerirter Spross des alten Baumes dieser jüdische Alexandrinismus auch gewesen sein mag: in seinen letzten Grundlagen weist er doch auch auf das Alte Testament zurück, und durch dieses auf das Neue voraus.

ner ausserchristlichen Entwickelung selbst drängt uns eine derartige Rücksicht auf, als auf denjenigen Factor, der, wie unsere bisherige Darstellung schon gezeigt hat, unmittelbar und unläugbar auf die letzten Stadien, möglicherweise und mittelbar aber auch schon auf die allerfrühsten Voraussetzungen dieser Entwicklung einen entscheidenden Einfluss ausgeübt hat. Das Streben nach historischer Vollständigkeit also, nicht minder als das Bedürfniss nach eigner philosophischer Entscheidung gebietet uns, an dieser Stelle das Verhältniss des Platonismus zum Christenthum zu beleuchten.

In diesem doppelten Motiv spricht sich dann aber auch schon weiter der Sinn aus, in welchem wir solche Erörterung anzustellen haben. Wer nämlich von dem Verhältniss jener zwei Factoren zueinander redet, kann es dabei entweder auf eine blosse Vergleichung derselben ohne Rücksicht auf die zwischen ihnen geschichtlich herausgetretenen Beziehungen, oder auch auf die Constatirung der Letzteren abgesehn haben Uns aber treibt schon jenes doppelte Motiv zu einer vereinten und möglichst gleichmässigen Behandlung beider Aufgaben und uns bestärkt in dieser Absicht auch das ziemlich unverkennbare Schicksal aller frühern, auf diesen Gegenstand bezüglichen Litteratur [1]). Denn die überwiegende Mehrzahl der ihr angehörigen Darstellungen verfolgt immer nur die eine oder die andere dieser Rücksichten, wenn nicht ausschliesslich, so doch mit Vorliebe: und eben darum leidet diese Mehrzahl auch an so vielen Gebrechen und Irrthümern, dass man — ohne ungerecht zu sein, wohl behaupten darf, ein unbefangener aber auch strenger Beurtheiler habe noch nie eine dieser Darstellungen aus der Hand gelegt, durch die er sich — was das Wesentliche angeht, denn von den mehr zufälligen Vorzügen oder Gebrechen ist hier natürlich nicht die Rede — hätte völlig befriedigt fühlen können. Wie principienlos, schief und ohne den sachgemässen Nachdruck sind doch die meisten Erwähnungen des Platonismus, die in jenen Darstellungen, die nur geschichtlicher Art sein wollen, vorzukommen pflegen:

[1]) Den Nachweis dieser Litteratur findet man im sechsten und siebten Buche.

wie eintönig und ohne die erreichbare Fülle des Inhalts dagegen die nur auf Vergleichung gerichteten, selbst wenn, was bisher übrigens auch nur selten der Fall gewesen, die Voraussetzungen und Regeln ihrer Vergleichung die richtigen sind. Es hat also auch hier, wie nicht selten in der Wissenschaft, der eigenthümliche Fall Statt, dass eine Aufgabe für sich allein nicht zu lösen, ihre Vereinigung mit einer zweiten aber nicht sowohl eine Vermehrung als eine Verminderung der Schwierigkeiten herbeiführt.

Denn was ist doch im Grunde genommen einfacher, als die richtigen Principien der Vergleichung zu finden, wenn man sich nur die ganze Fülle der Voraussetzungen und Consequenzen vergegenwärtigt, von denen die beiden zur Vergleichung kommenden Factoren geschichtlich umgeben waren: und wiederum, welcher Faden leitet sicherer durch die geschichtliche Betrachtung, als der stete Aufblick zum allgemeinen Zusammenhang, der sachlich auf je einer dieser Seiten herscht, und sich sehr characteristisch gegen den der gegenüberliegenden abhebt. Nur wo das Einzelne aus dem Allgemeinen, nur wo die Begriffe von ihrem geschichtlichen Leben gerissen werden: trübt sich das historische wie philosophische Urtheil mit Nothwendigkeit. An sich aber ist auf beiden Gebieten die Sprache der Wahrheit wie die des Gewissens. Es übertäubt sie leicht, wer sie nicht hören will, wer aber sie wirklich hören will, für den redet sie auch nicht in dunkeln Räthseln, oder zweideutigen Orakeln.

Die Voraussetzungen des Platonismus liegen in dem grössten Theil der ganzen ihm voraufgehenden, seine Consequenzen in dem der ihm nachfolgenden griechischen Cultur. Die Voraussetzungen des Christenthums dagegen enthält das Alte Testament, und seine Consequenz ist das gesammte Leben der christlichen Völker, soweit dieses sich noch irgendwie auf die positive Offenbarung zurück beziehn lässt. Man sieht, welche Fülle von Factoren sich hier auf beiden Seiten zur Vergleichung darbieten. Denn allerdings vergleichen lässt sich ja Alles miteinander, was nur irgendwo in einem gemeinsamen Gattungsbegriff zusammentrifft. Aber ebenso leicht sieht man doch auch ein, dass nicht jeder Factor der einen Seite mit jedem der andern sich nicht bloss überhaupt zu einer, sondern

bestimmter auch zu einer fruchtbaren Vergleichung eignet. Denn eine fruchtbare Vergleichung findet nur da Statt, wo auf Grund eines nicht allzu unbestimmten Tertium comparationis feine und characteristische Differenzen sich abheben. Diese Bedingung trifft nun aber nicht sonderlich zu bei allen denjenigen Factoren, die der Zeit nach zuweit auseinanderliegen. Zweckmässig wird daher nur der originale Platonismus, der Platonismus, wie er aus der Hand seines ersten Urhebers hervorgegangen ist, mit dem Inhalte der neu-testamentlichen-Offenbarung verglichen. Für die Vergleichung des Platonismus mit dem Alten Testamente tritt dagegen angemessener die historische Frage nach dem etwaigen Abhängigkeitsverhältnisse Jenes von Diesem ein, sowie für die Vergleichung seiner Fortentwicklungen mit dem Neuen Testamente die historische Darlegung des kirchenväterlichen Zeitalters in seinen platonischen oder neuplatonischen Beziehungen. So substituirt sich also in diesen beiden Rücksichten die historische Betrachtungsart der vergleichenden.

Anderseits fordert aber auch die historische Betrachtung in Einer Rücksicht nicht unzweideutig die sachliche Vergleichung. Die vorhin berührte, einer Vergleichung entgegenstehnde Schwierigkeit entfaltet nämlich für die geschichtliche Auffassung noch eine grössere Tragweite, als bisher angegeben, wenigstens wenn man dabei auf die besondere Eigenthümlichkeit des Christenthums achtet. Das Christenthum ist die absolute Religion, die Religion überhaupt. Ihr Begriff entsteht uns nicht [1]), indem wir sie mit andern Religionen vergleichen, und dann das ihnen allen Gemeinsame abstrahiren. Denn das Absolute hat keinen inhaltsvollen Gattungsbegriff, in dem es mit dem Relativen zusammenträfe. Das Christenthum ist das Maas, an welchem wir alle andern Religionen oder die zu ihnen gehörigen Philosophien messen, um zu erfahren, was an ihnen Religion ist. Wer dies bestreitet, thut dies aus Mangel an logischer Schärfe, wenn nicht zugleich auch aus Mangel an religiöser Tiefe. Lässt sich denn nun aber ein solcher

[1]) Vgl. hierzu die schlagenden Bemerkungen in Philippis Dogmatik. I. p. 2.

Factor wie hiernach das Christenthum ist, überhaupt der methodischen Vergleichung mit irgend einem Anderm, überhaupt der historischen Darlegung und Erklärung unterwerfen? Dieser Zweifel ist durchaus berechtigt für Jeden, dem es mit der absoluten Beschaffenheit des Christenthums |Ernst ist. Und jede das Christenthum betreffende Vergleichung, jede derartige Geschichtserzählung, die ihm nicht innerlich gerecht zu werden weiss, wird es daher auch im besten Falle zu Nichts als schiefen Resultaten, zu Nichts als unrichtigen Behauptungen bringen. Aber ganz unmöglich ist desswegen doch weder eine solche geschichtliche noch eine solche vergleichende Betrachtung. Denn die absolute Religion — dies Wunder und Geheimniss, in das hinein zuschaun, selbst die Engel gelüstet — steht doch eben mitten in der Geschichte da. So gewiss das Christenthum einem Baume gleicht, dessen Wurzeln aus der Ewigkeit hervortreiben, und dessen Krone den Himmel überdacht: eben so gewiss steht es doch auch mitten unter uns, auf der Erde da, und grade Nichts kann besser darthun, dass es nicht aus reingeschichtlichen Voraussetzungen zu begreifen ist, als die Geschichte selbst. In allem, was das Christenthum angeht, weist sie über sich selbst hinaus, und grade darin erfüllt sie ihren erhabensten Beruf. Wie wir „die Vernunft nur haben, um durch sie unsere überaus sündige Unwissenheit zu erkennen,“ so kann und soll auch die Geschichte uns davon überzeugen, dass in ihr Uebergeschichtliches sich offenbart hat, dies Uebergeschichtliche kann und soll also auch Gegenstand einer historischen Aufgabe werden. Aber freilich die Lösung dieser Aufgabe, die ebenso schwer wie erhaben ist, erfordert die Anspannung aller wissenschaftlichen Kräfte, und wird am Allerwenigsten von Denjenigen erreicht werden, deren Gesicht immer nur das Einzelne erblickt, mögen sie dies auch mit noch so vieler subjectiver Ehrlichkeit, mit noch so vieler objectiv sein sollender Exactheit behandeln. Es ist ein kündlich grosses Geheimniss, ein eben so klares wie tiefes Wunder, nicht bloss an sich, dass Gott geoffenbart ist im Fleisch, sondern auch dass die frohe Botschaft davon in einer Predigt verkündigt werden konnte, die aus dem verwesenden Saamen korn menschlicher Worte und Begriffe ein Neuerschaffenes war.

Dieses Wunder bekommt aber Niemand zu Gesicht, der es nur in Einzelnheiten sucht, wie es Niemand trifft, der es nur in Einzelnheiten angreift. Man muss den ganzen wundervollen Plan der göttlichen Oekonomie, ihren Alles umfassenden Zusammenhang, ihre strenge Consequenz verstehn zu lernen suchen, wenn man will hoffen dürfen in seiner ganzen Stärke den geschichtlichen Beweis dafür aufbringen zu können, dass das Christenthum nicht rein geschichtlichen Ursprunges ist. Grade für diesen Beweis liegt nun aber keins der schlechtesten Hülfsmittel, keine der unwirksamsten Vorarbeiten in einer durchgeführten Vergleichung des Platonismus mit dem Christenthum, ich meine in einer durchgeführten Abschätzung Jenes vom Standpunkte Dieses. Nicht also dem Dienste des Unglaubens oder Halbglaubens soll dies Unternehmen sich untergeben, wie es demselben allerdings leider! nur zu oft seit den ältesten Zeiten bis auf die neuesten anheimgefallen ist: richtig behandelt, kann, soll und muss dasselbe vielmehr eine den versteckten oder offenbaren Gegnern der Christenthums aus den Händen gerissene und gegen sie selbst gekehrte Waffe werden.

So glauben wir also die diesem Buche obliegende Aufgabe sowol vollständig zu umfassen, als auch richtig zu gliedern, wenn wir zuerst fragen, ob Platon in irgend welcher Abhängigkeit vom Alten Testamente zu dem Inhalt seines für Leben und Lehre der Griech. Welt so bedeutsamen Systems gelangt sei, und sodann zweitens, ob — mit oder ohne diese Abhängigkeit, dasselbe irgend Etwas enthält, was, ich sage nicht, höher als das Christenthum oder demselben auch nur gleich gestanden hätte, sondern was auch nur ein Keim gewesen wäre, aus dem sich, durch noch so viele Zwischenglieder hindurch, in rein geschichtlichem Process das Christenthum, oder ein Theil desselben zu entwickeln vermocht hätte. Erst wenn wir diese beiden Fragen untersucht, und wie zu erwarten steht, verneinend beantwortet haben, wird unser nächstes Buch dann auch gehörig zu erweisen im Stande sein, dass, so wenig Platon „hebraisirt“ oder ein „Christliches“ enthalten hat, eben so wenig auch die ältesten Christen platonisirt haben. —

§. 21

Das angebliche Hebraisiren des Platon.

Wenn der Werth einer wissenschaftlichen Meinung von der Zahl ihrer Vertreter abhinge, so könnte es kaum um eine Behauptung besser stehn, als um diejenige, welche in der Ueberschrift dieses Paragraphen mit einem herkömmlichen, wenn auch mehr durch Kürze als Genauigkeit ausgezeichnetem Ausdruck benannt worden ist. Wiederum, wenn der augenblickliche Stand der Ansichten für eine solche Frage von endgültiger Entscheidung sein dürfte, so würde es sich kaum noch der Mühe verlohnen, der hier in Rede stehenden irgend welche Beachtung zu schenken. Uns aber liegt es ob, unbeirrt sowohl durch die eine wie durch die andere Rücksicht den Gründen nachzuforschen, die zur Entstehung Verbreitung und Verwerfung dieser eigenthümlichen Behauptung geführt haben. Die Beachtung ihrer weiten Verbreitung wird uns dabei unterstützen, das kleine Moment von Wahrheit aufzufinden, das in ihr verborgen liegt, während zugleich die Darlegung ihrer Entstehung ausreichen wird, uns die unhaltbare Beschaffenheit derselben einsehn zu lassen. In beiden Beziehungen wird es aber nicht ohne Frucht sein, uns einen Augenblick bei ihr aufgehalten zu haben.

Schon aus der vorchristlichen Zeit vernehmen wir Stimmen, die eine derartige Abhängigkeit des Grössten unter den griechischen Philosophen von den heiligen Schriften des jüdischen Volks behaupten. Und zwar gehören solche Stimmen sowohl heidnischen als jüdischen Schriftstellern an, ja! es ist nach sorgsamer Erwägung aller dabei einschlagenden Momente sogar nicht eben leicht zu entscheiden, wer auf diesen beiden

Seiten darin die Initiative ergriffen hat. Hatten doch auch beide eine ganz verwandte Bildungsart überhaupt, und insonderheit zu dieser bestimmten Frage eine ganz ähnliche Stellung. Die Griechen, die es behaupteten, trachteten darnach, ihre eigenthümliche Weisheit mit dem Nimbus eines möglichst hohen Alterthums zu umgeben. Die Juden ihrerseits wollten das Alte Testament in Uebereinstimmung mit den wirklichen oder vermeintlichen Ergebnissen der modernen Weisheit darstellen. Beide haschten nach einem Bande zwischen Altem und Neuen, zwischen Religion und Philosophie.

Noch viel häufiger werden wir dann diese Ansicht im Zeitalter der Kirchenväter wiederfinden, sowohl bei den eigentlich kirchlichen Schriftstellern, als auch bei Denjenigen, die in mehr oder minder lockerem Verhältniss zur Kirche, oder derselben auch gradezu gegenüberstanden. Dabei wird es indessen nicht zu übersehn sein, dass diese Ansicht doch keineswegs so häufig, und noch weniger mit solchem Nachdruck, so ohne alle und jede Einschränkung, geherscht hat, als wie man nach oberflächlichen Darstellungen annehmen müsste. Es beginnt vielmehr schon in dieser Zeit die Unterscheidung zwischen der erweisbaren Thatsache und der blossen Möglichkeit oder auch Wahrscheinlichkeit eines solchen Zusammenhanges aufzukommen. Man beginnt zu fragen, ob durch die Annahme desselben nicht auch Gränzlinien der weltgeschichtlichen Oekonomie verwischt werden, die man aufrecht zu halten mehr als Einen dogmatischen Grund hatte. Selbst das Mittelalter, auf das diese Meinung, wie so manches Andere von den Kirchenvätern übergegangen ist, und in dem sie, gleichfalls wie Anderes, noch fester und starrer ausgebildet ward, als sie in den mehrfach flüssigen Aeusserungen der Vorgänger erschien, selbst das Mittelalter baut doch nicht unbedingt auf dieselbe, sondern scheint dieselbe viel mehr als eine einmal feststehnde vorauszusetzen, als von Neuem zu erweisen. In dieser Art zeigt sie sich uns aber allerdings oft genug innerhalb des Mittelalters, in dessen historischer, philosophischer theologischer und sogar poetischer Ueberlieferung [1]).

[1]) Der arabischen und jüdischen Theologen und Philosophen gedenken wir nur im Vorbeigehen.

Was überhaupt das Grosse unserer Reformation, das Siegel ihres göttlichen Rechtes und ihre qualitative Verschiedenheit von allen und jeden Prinzipien der Sekte und der Revolution ist, dass sie unendlich viel mehr aufgebauet als zerstört, und demgemäss an dem Ueberkommenen Alles geschont hat, was sich nur nicht grade als ein Widerspruch mit dem Worte Gottes erwies: das zeigt sich auch an diesem, gegen die Hauptangelegenheiten zurücktretenden, an sich doch aber auch nicht ganz unwichtigen Punkte. In Luthers und Melanchthons Schriften, in den kirchenhistorischen, exegetischen und dogmatischen Werken der kirchlichsten Theologen ist nicht gar selten von den Funken und Fünklein die Rede, die aus den Schriften oder Ueberlieferungen der „ältesten Väter“ auf Platon übergesprungen sein. Und wenn z. B. Luther — neben manchem ernst strafenden oder heiter scherzenden Worte, das seiner vollen und gesunden Mannesbrust auch über Platon entquoll – Manches an Letzterem doch auch „nicht so gar närrisch“ fand, so bezieht er sich dabei unter Anderm auch auf Platons ägyptischen Aufenthalt. Dieser kirchlichen Gruppe stellt jene Zeit dann aber auch noch zwei andere zur Seite. Einmal die Humanisten, mögen diese dem Christenthum günstiger gesinnt sein, und dieses daher mit dem Platonismus, mit der Philosophie und dem Heidenthum überhaupt, zu versöhnen gedenken, oder auch im Gegentheil Jenes durch eine von diesen Mächten zu stürzen hoffen. Und sodann manche der ungläubigen Richtungen, wie z. B. die Antitrinitarier, die den Platon bald feiern, bald herabsetzen, immer aber zu Ungunsten der Offenbarung verwenden.

Endlich reicht auch noch bis in unser Jahrhundert hinein eine zwar immer dünner werdende Kette von Gewährsmännern jener Ansicht, die dieselbe zwar nicht ohne Clauseln aufzustellen, eben so wenig aber auch ganz und gar aufzugeben wagen.

Einer solchen Wolke von Zeugen gegenüber wäre es nun aber doch wissenschaftlicher Leichtsinn, wollte man ihrer Aussage nicht einmal das Recht des Gehörs eingestehn, selbst wenn man von vornherein ihre Unrichtigkeit vermuthet. Und in der That! es gehört auch noch gar nicht so viel Kunst der Darstellung dazu, um wenigstens mit einigem Erfolge den

Vertheidiger dieser Ansicht zu spielen, um wenigstens dem Scheine nach das Wort des Ficin zu bewähren, als beriefe uns Der zu Moses und den Propheten, der uns in die Schule des Platon beruft.

Denn findet sich nicht auch im Platon — so darf man fragen — Alles oder doch so gut wie Alles, Dasselbe oder doch ein ganz Aehnliches als Das, was das Alte Testament enthält von seinem „Im Anfang“ (Mos. I. 1.) an bis zum „grossen und schrecklichen Tage des Herrn“ (Maleach. IV. 5.) hin: „Die Schöpfungslehre, enthaltend die Entstehung aus dem Nichts, (Sophist. p. 168.), nach dem Motiv der göttlichen Güte, das dabei auftretende Wort Gottes, und der über den Wassern schwebende Geist (Timaeus, Republik, Epinomis, Briefe); somit also der Eine Gott (Parmenides) als der allein wahrhaft Seiende, zugleich mit den Andeutungen der Trinität als Vater Sohn und heiliger Geist, oder an letzter Stelle auch die heilige Liebe; ferner die Dauer der Welt in Gemässheit des göttlichen Willens (Tim); die Bildung des menschlichen Körpers aus Erde (Politikus, Protagoras, Menexenus, Kritias); die Gottähnlichkeit des Menschen, sowie seine Bestimmung zum Genuss und zur Verehrung Gottes, sowie zur Herrschaft über die Welt (Timaeus, Philebus, Theaetet, Phaedo, Phaedrus); das Paradies mit den heilsamen Früchten, sowie der Verlust desselben insidiante quodam daemone, sub voluptatis insolentioris esca (Politikus, Timaeus, Kritias u. A.); und ein ursprünglicher Fall der Geister (Kritias, Protagoras, Timaeus, Phaedrus, Symposium, Charmides); die Aufsicht göttlicher Wesen über die Schicksale der Völker (Politikus, Protagoras, Menexenus, Kritias); die Sündfluth (Kritias), der göttliche Ursprung und die Mittheilung des Gesetzes mit vielen seiner Einzelbestimmungen (Politikus, Protagoras, Menexenus, Kritias, Respublica, Leges u. s. w.); die Unmöglichkeit göttliche Mysterien mit der Vernunft zu begreifen (Epistol.); die Hoffnung auf Erscheinung eines durchaus heiligen Menschen auf Erden, der zur Offenbarung aller Wahrheit dienen werde (Phaedo, Respubl.); Gott als das Maass aller Dinge, zumal wenn Gott Mensch werde (Respubl); die sittliche Bedeutung der Reue, der Demuth und des Hochmuths (Laches und Respubl.); der

Vorzug des Unrechtleidens vor dem Unrechtthun (Gorgias); das Schicksal des vollkommen Gerechten, der um seiner Gerechtigkeit Willen von den Ungerechten verschmäht, verläumdet, gegeisselt und zuletzt von Allem an's Kreuz geschlagen werden wird (Respubl.) die Herstellung der Unsterblichkeit als von der Herzensreinheit abhängig gedacht (Epistol. Charmides); die Auferstehung aus der Erde, das zukünftige Gericht, mit Hölle, Fegefeuer und ewiger Seligkeit (Resp., Politikus, Protag., Menexenus, Kritias) [1]." Auf diese Weise überzeugt man sich also, dass im Alten Testamente, sei's an Lehre sei's an Geschichte, sei's an Gesetz sei's an Weissagung, wenige Stücke zurückbleiben, die nicht auch im Platon hätten gefunden werden können und gefunden worden sind. Denn auch das eben Mitgetheilte bezeichnet doch nur die allgemeinsten Umrisse, die noch durch zahlreiche Einzelnheiten ausgefüllt zu werden vermöchten. Was liegt also näher, als den Platon nur für einen in's Attische übersetzten Moses zu erklären, und seine historische Abhängigkeit von Diesem zu behaupten?

Indessen ich möchte nicht missverstanden werden, wenn ich mich so lange bei einer Meinung aufhalte, deren Unrichtigkeit den Meisten wohl schon vor der Prüfung feststeht. Es könnte scheinen, als ob ich sie nur desswegen so ausführlich wiederlegte, weil mein Herz doch noch irgendwie an ihr hinge Davon schreckt mich aber in der That! schon das Bileamsschicksal zurück, das die Meisten der Früheren getroffen hat, die sich dieser Ansicht hingaben. Sie mussten segnen, wo sie fluchen, fluchen, wo sie segnen wollten. Sie gedachten Platon oder das Alte Testament oder Beide zu heben, indem sie dieselben miteinander harmonisirten, und sie haben in der Regel nur eine Verkümmerung und Trübung sei's des Einen sei's des Andern sei's Beider zum Erfolg gehabt. Denn vorausgesetzt, dass die eben gemachten Angaben über die zwischen Platon und dem Alten Testament bestehende Identität

[1]) Ich entnehme diese Worte aus meinem mehrfach citirten Aufsatze über den Platonismus der Kirchenväter p. 383. not. 13. seq. vgl. p. 400. not. 20. u. o. Zur Vervollständigung der dort gegebenen Aufstellungen genügt es hier an die sogenannten Luxdorphiana zu erinnern.

oder Analogie richtig wären: methodischer Weise kann man dann dem bösen Dilemma nicht entgehn, entweder Platon der Originalität zu entkleiden, falls man nämlich jenes Zusammentreffen mit dem Alten Testament aus einer historischen, gleichviel wie des Näheren vermittelten Abhängigkeit erklärt, oder auch das Alte Testament seines Offenbarungscharacters, falls man jenes sachliche Zusammentreffen ohne diese historische Vermittelung annimmt. Beide Glieder des Dilemma führen aber zu so bedenklichen Consequenzen, dass man, um ihm zu entgehn, lieber die Genauigkeit jener Angaben zuvor noch Ein mal untersucht. Denn auch das würde jenes Dilemma ja nicht sowol brechen, als höchstens abschwächen, wenn man behaupten wollte, dass Platon entweder absichtlich oder unwillkührlich das aus dem alten Testament Entnommene wesentlichen Veränderungen unterworfen habe, ganz abgesehn davon, dass hiemit die in Rede stehnde Identität des Biblischen und Platonischen selbst wieder in Frage gestellt werden würde. Immer also fordern uns die hierauf bezüglichen Daten zur genauesten Prüfung auf.

Eine solche Prüfung vermag ihr Geschäft nun aber unter folgenden vier Gesichtspunkten zu erschöpfen. Sie scheidet zuerst alle diejenigen Stellen das Platon aus, denen man die behauptete Beziehung zum Alten Testament überhaupt nur dadurch zu geben vermocht hat, dass man den für sie maassgebenden Zusammenhang entweder vernachlässigte, oder auch gradezu verkannte [2]). An zweiter Stelle diejenigen, die nur

[1]) Als Motiv solcher absichtlicher Veränderungen könnte man z. B. das Bestreben Platons ansehn, die benutzte Quelle abzuläugnen; als Grund solcher unwillkührlichen den Umstand, dass er Manches nur als Weissagung oder wie z. B. die Trinität nur in dunkler Andeutung aus dem Alten Testament zu schöpfen vermocht hätte.

[2]) Es genügt für jeden Fall Ein characteristisches Beispiel aus der Zahl der vorher angeführten hier zu erwähnen. Für den ersten die angebliche Schöpfung aus dem Nichts, die man insofern in Sophist. p. 168. finden kann, als hier ausdrücklich der Unterschied göttlichen und menschlichen Wirkens dahinein verlegt wird, dass jenes nicht wie dieses einen bereits vorhandenen Stoff voraussetze. Wie wenig aber auch damit der dogmatische Begriff der Schöpfung gegeben ist, zeigt sich am Deutlichsten daran, dass in jener Stelle Nichts ausgesagt wird, was nicht auch in fast allen heidni-

dem Wortlaute, nicht auch dem Sinne nach, also überhaupt nur scheinbar eine Ueberstimmung mit dem Alttestamentlichen enthalten, in denen also die Beziehung zu Diesem kaum näher ist, als in jener ersten Klasse, sofern hier sogar die Gemeinschaft der Sprache fehlt, die sonst doch oft auch da noch vorhanden zu sein pflegt, wo schon die inhaltlichen Beziehungen auseinandergehn [1]). Dieser zweiten Klasse schliesst sich drittens der Complex eben derjenigen Stellen an, die zwar nicht so sehr dem Ausdruck aber doch der Sache nach eine gewisse, wenn schon auch sie keineswegs eine wirklich bedeutsame Aehnlichkeit besitzen [2]). Endlich aber kommen solche, die immerhin in Inhalt und Ausdruck mit dem Alten Testamente zusammentreffen mögen, die aber doch entweder wegen ihrer geringen

nischen Religionen den Göttern beigelegt wird, das Vermögen nämlich, ein bisher noch nicht dagewesenes plötzlich hervorzurufen. Alle Religion, selbst die heidnische, bewegt sich so sehr in dem Elemente des Wunders, dass jener Gedanke ihr gar nicht so ferne liegen kann. Eher könnte man fragen ob ein allgemeiner Zug des Uebernatürlichen in die verschiedenen Religionen hätte hineinkommen können, wenn diesen nicht selbst die natürliche Offenbarung zu Grunde läge. Aber das würde doch offenbar für Platon zu wenig beweisen, für den es sich um eine Abhängigkeit von der positiven Offenbarung handelt. Ja! man könnte sogar behaupten, dass Platon von dem offenbarungsmässigen Schöpfungsbegriff nirgends so weit entfernt gewesen sei, als eben an jener Stelle wegen ihres Zusammenhangs mit eleatischem Pantheismus.

1) Hierfür stelle man das Wohlgefallen, welches der „gute Gott" des Timaeus an seinem ausdrücklich für gut erklärten Werke der Weltbildung ausdrückt, zusammen mit dem: „Und Gott sahe an Alles, was er gemacht hatte, und siehe da, es war sehr gut." (Genes. I. 31.) Wie ist dieser letzteren Stelle die Creatürlichkeit der Welt bei aller Hervorhebung ihrer Güte aufgeprägt, während in jener Platonischen Stelle grade durch die Vollkommenheit der Welt deren Begriff und der Gottes ineinanderzufliessen drohen. Ist dem Platon doch die Welt selbst ein glückseliger Gott. Und ähnlich steht es um die platonische Gottähnlichkeit des Menschen in Vergleichung mit Genes. I. 27. Vollends aber die angebliche Menschwerdung Gottes beruht lediglich auf einer falschen Lesart.

2) So scheint mir z. B. Platons Aeusserung, dass die Welt ewig sei, weil der gute Gott sie nicht werde auflösen wollen, noch mehr dem Ausdrucke als dem Inhalte nach von der alttestamentlichen Vergänglichkeit der Welt als einer creatürlichen abzuweichen. Zufällig ist freilich auch hier die Differenz des Ausdrucks nicht.

Anzahl oder auch wegen ihrer unbedeutenden Beschaffenheit nicht soweit reichen, um einen historischen Zusammenhang zwischen Platon und dem Alten Testamente wahrscheinlich zu machen [1]). Wenn man aber erst alle diese Stellen abgezogen hat: so bleibt in der That! Nichts mehr übrig, was die weite Kluft zwischen den beiden Seiten auszufüllen vermöchte. Vielmehr wird diese sich grade dadurch in einem solchen Umfange der unbefangenen Wahrnehmung darstellen, dass man ganz verwundert nach den nähern Bestimmungen fragt, durch die jener geschichtliche Zusammenhang vermittelt gewesen sein soll, sowie nach den Gewährsmännern, die ihn behauptet haben. In ersterer Beziehung fehlt es nun aber ganz an allen festen Haltepunkten, es fehlt an allen bestimmteren und zuverlässigen Angaben, sowol über Platons aegyptischen Aufenthalt, der doch die Gelegenheit zu jenen Berührungen gegeben haben soll, als auch die angeblicherweise dort schon zu seiner Zeit vorhandene griechische Uebersetzung des Alten Testaments oder wenigstens aus diesem geschöpfte mündliche Ueberlieferung. Und in der zweiten Rücksicht darf weder Platon selbst als ein wirklicher Gewährsmann gelten, da die Stellen, in denen er sich selbst als einen Schüler Aegyptischer oder in Aegypten empfangener Weisheit bezeichnen soll, Nichts weniger als Dies enthalten, noch auch irgend ein anderer als ein glaubwürdiger, da unter Diesen keiner ist, der sich nicht entweder von diesem die Auslegung des Platon betreffenden Irrthume, oder auch von dem allgemeinen Vorurtheile hätte verführen lassen, dass alle griechische Weisheit ihre eigentlichen Wurzeln jenseits der griechischen Welt gehabt haben müsste,

1) Hierzu möchte ich z. B, den Kreuzestod des platonischen Gerechten rechnen, der doch auch dann Nichts mit dem Mann der Schmerzen aus Jesaj. 53. gemein hätte, selbst wenn an dieser Stelle oder irgendwo sonst im Alten Testament, grade die bestimmte Form des Kreuzes todes geweissagt wäre. Aber abgesehn hiervon enthält es allerdings etwas Beachtenswerthes, dass Platon grade die Gerechtigkeit des Gerechten als Grund der ihn treffenden Verfolgungen angiebt, während freilich ein stellvertretendes Leiden des Gerechten für die Ungerechten, welches Jesaj. 53. 4. und 5. so gewaltig hervorleuchtet, auch nicht mit dem Schatten einer Ahnung berührt wird.

Pythagoras u. A. nicht bestätigt, gradezu wiederlegt aber wird durch die Vergleichung der griechischen Weisheit mit den ihre Entstehung umgebenden einheimischen Quellen [1]).

So hält also jene „opinio decantatissima," wie Brucker das Hebraisiren des Platon mit Recht nennt, nach keiner Seite der Kritik Stich. Diese bestätigt vielmehr die aus rein dogmatischen Gründen naheliegende Ueberzeugung, dass auch durch Platon oder um seinetwillen die Scheidungslinien alttestamentlicher Oekonomie nicht verrückt sind. Die Natur kennt keine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Noch weniger die Geschichte überhaupt. Am allerwenigsten aber derjenige Theil der Geschichte, der die Veranstaltungen von Gottes positiver Offenbarung umfasst. Einer solchen *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* käme es aber zum wenigsten nahe, wenn der grösste unter den griechischen Denkern seine Weisheit nicht allein an dem in der Finsterniss scheinenden Licht der natürlichen Offenbarung, sondern zugleich auch an vereinzelten Funken der positiven entzündet hätte. Denn Gott hat zwar gemacht, dass von Einem Blute her alle Geschlechter der Menschen die Erde bewohnen, und „die Fülle der Zeiten" ist sein Tag, seit welchem das Evangelium von dem einigen Mittler für Juden und Heiden in aller Welt gepredigt wird. Aber was Gott in reichster, aber doch aufs Herrlichste zusammenstimmender Harmonie entfalten wollte, Das riss die Sünde des Menschen in grelle Dissonanzen auseinander. Da gab Gott die übrigen Völker in ihre eignen Wege dahin, freilich auch an ihnen sich nicht unbezeugt lassend. Sein Volk aber erwählte er sich, den Saamen Abrahams, des Geliebten, um aus ihm das Heil zu bereiten, das nur von den Juden kommen, wenn auch zu Allen gehn sollte. Von diesem Heil zeugen das Gesetz und die Propheten, der Gottesdienst und die ganze Geschichte seines nur nach wohlerkennbaren Gesetzen sich mit den übri-

1) Für alles Dies genügt es, auf das oben p. 172. Bemerkte zurückzuweisen. Die wegen Aristobuls in Betracht kommenden Stellen sind besonders Clem. Strom. I. 22. 150. Tom. II. p. 100; V. 14. 98. Tom. III. p, 69. Euseb. praep. evang. XIII. 12. p. 663. VIII. 10. 1; Cyrill. Alex. c. Jul. ed Spanheim 1696. IV. 134. Vgl. Zeller p. 573. Dähne Alex. Religionsphil. p. 73—112. u. oft.

gen Völkern berührenden Volkes. Warum also hätte mit Platon eine Ausnahme gemacht werden sollen von dieser grossartigen Architectonik der Weltgeschichte? Man sieht, vom Gesichtspunkt des alten Bundes lässt sich eine solche Ausnahme nicht einmal für wahrscheinlich halten. Ihre Abläugnung raubt aber auch dem Platon selbst Nichts an seinem wahren Werthe und Interesse. Er erscheint klein und nichtig, er ist der redendste Zeuge von der Erlösungsbedürftigkeit der natürlichen Menschheit, — aber innerhalb dieser ist gross, ja! beschämend gross zu nennen, freilich auch Das nicht zu seinem eignen Ruhme, sondern nur zum Ruhme Des, der sich auch den in ihre eigenen Wege Dahingegebenen nicht unbezeugt gelassen hat. Denn welches Gute hätte er, das auch er nicht empfangen hätte, welches Gute hätte er aber auch empfangen, das nicht aus der Eine Quelle aller guten und vollkommnen Gabe stammte.

Man muss ein Christ sein, um Platons ganze Grösse empfinden zu können: seine ganze Grösse aber verschwindet, so bald man ihn zum Schüler — oder wohl gar zum Meister — des Alten Testamentes machen will!

§. 22.

Der Platonismus und das Neue Testament.

Durch das eben erzielte Resultat ist nun aber auch der Vergleichung des Platonismus mit dem Christenthume ein nicht unerhebliches Präjudiz erwachsen. Denn das Alte Testament liegt im Neuen Testament erschlossen, wie Dieses in Jenem verschlossen. Man beraubt das Eine nicht weniger als seines ganzen Inhalts, wenn man ihm die Beziehung auf Christum nimmt, und man findet auch Christum nicht wirklich nach seiner ganzen Fülle im Andern, wenn man dieses der Beziehung auf's Alte Testament beraubt. Wie sollte also der Platonismus, dessen fernes, und beziehungsweise selbst gegensätzliches Verhältniss zum Alten Testamente wir soeben eingesehn haben, zum Christenthum ein so viel näheres besitzen können? Eher hätte man ja doch noch erwarten können,

dass Altes Testament und Platonismus desswegen mehrere Analogien untereinander besässen, weil ja beide noch vor der Erscheinung Christi, vor dem Tage des Herrn liegen, in dem sowol der Alte Bund als auch das Heidenthum — wenn schon Beide in sehr verschiedenem Sinne ihre Auflösung oder richtiger ihre Erfüllung fanden.

Nichts destoweniger wollen wir den Platonismus unbefangen auch darüber prüfen, wie er zum Christenthume steht. Und zwar in der Weise, dass wir den Platonismus selbst seinem eigenen Zusammenhange und seiner Abfolge nach noch einmal an uns vorübergehen lassen, und für jedes wichtige Glied desselben dessen Bedeutung am christlichen Maass festzustellen suchen. Denn so allein glauben wir eine gewisse Eintönigkeit und auch Ungerechtigkeit der Untersuchung vermeiden zu können, die sich nothwendig ergiebt, wenn man von vornherein die Vergleichung nach der Anordnung und den Kategorien der christlichen Dogmatik anstellt, und um diesen folgen zu können, den eigenen Zusammenhang und das innere Band des Platonischen auflockert. Was unsere Darstellung dadurch an Schärfe der Entscheidung einzubüssen scheinen mag, wird vielleicht doch nur ein scheinbarer Verlust sein, und jedenfalls reichlich aufgewogen werden durch die grössere Unbefangenheit, die wir in der der Entscheidung voraufzuschickenden Ueberlegung an den Tag zu legen vermögen.

Versucht man nun aber in Ein Wort die ganze Bedeutung des Platonismus zusammen zu drängen, so liegt diese in der Gewissheit von welcher Platon selbst durchdrungen gewesen ist, und welche er auch andern mitzutheilen gestrebt hat, in der Gewissheit von dem Vorhandensein einer andern als der diesseitigen, von den Sinnen zu erfassenden und in der Bewegung des Werdens, des Entstehens und Vergehens begriffenen, von Zeit und Raum umschränkten Welt. Es ist die eigenthümliche That des Platonismus, dass er das Wesen und die Wahrheit der Dinge nicht in dieses Diesseits verlegt, welches wir mit Augen sehen, mit Ohren hören und mit den Händen betasten können, nicht in das getheilte Stückwerk der irdischen Existenz, welche das was sie ist, immer zugleich auch nicht ist, sondern in die ungebrochene Wahrheit, Klar-

heit und Ganzheit eines jenseits liegenden Reiches, das nur mit den Organen des Geistes wahrzunehmen ist. Die Thüre, die in dieses Reich führt, aufgethan zu haben, das ist die That und Eigenthümlichkeit des Platonismus. Er geht nicht auf in die Betrachtung des Diesseits, sondern er kennt getrennt von diesem, neben und ausser ihm noch ein Jenseits. Und dies Jenseits lässt er nicht etwa beziehungslos neben jenem andern bestehen, sondern das Eine ist ihm das Vorbild und Muster, die Wahrheit und die eigenste Natur des Andern.

In diesen Worten liegt die Grösse des Platonismus angedeutet, seine Erhebung über alle früheren Philosophien, denn der Mensch hat so lange noch nicht die eigenthümliche Sphäre seines Wesens gefunden, als er es noch nicht versteht, aus der Sinne Schranken, wie der Dichter sagt, in die Freiheit der Gedanken zu entfliehen, oder wie wir vielleicht noch richtiger sagen dürften, aus der zügellosen Unstetigkeit der Sinne in die Gesetzmässigkeit des Geistes sich zu erheben. Und doch hatte selbst ein Pythagoras, Parmenides und Anaxagoras nur vereinzelte Lichter aus jener Welt festzuhalten gewusst, selbst ein Socrates hatte auf ihre Voraussetzung noch kein so dauerndes und allgemeines System von Erkenntnissen zu erbauen verstanden.

Nichts destoweniger liegt in diesen Worten aber auch die ganze Schwäche des Platonismus für den tiefer Nachdenkenden bezeichnet. Sie liegt darin, dass nicht nur im Einzelnen die Beziehung zwischen dem Diesseits und Jenseits nicht zu klarem Verständniss gebracht werden kann, sondern dass auch überhaupt die Frage auftaucht, wie ist das Diesseits möglich, wozu ist es nöthig, wenn doch aller Werth und alle Wahrheit desselben bereits im Jenseits gegeben war. Das Gute, welches wir hier unten kennen, ist freilich immer nicht ganz gut das Schöne nicht ganz schön, darum fordern wir ein an sich Schönes und Gutes als in einer andern Welt real vorhanden. Sobald uns nun aber diese Forderung erfüllt ist, begreifen wir unsern Ausgangspunkt, das hier unten gegebene Gute und Schöne nach seiner Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit selbst nicht mehr. Das ist das eigentliche Problem, an welchem der Platonismus theoretisch wie practisch scheitert,

die Schranke, die er nicht zu überwinden im Stande ist, sondern der gegenüber seine eigenthümlichen Kategorien sich zu verwirren und als ohnmächtig zu erweisen beginnen. Zwischen diesen beiden Polen bewegen sich alle einzelnen Lehren und Sätze, Gedanken und Anschauungen des Platonismus, zwischen jener unbewiesenen Voraussetzung einerseits, die nur deswegen nicht bewiesen wird, weil sie das Element und der Athem seines ganzen Philosophirens ist, und diesem Probleme andererseits, das der Platonismus allerdings als solches auch erkennt, aber zurückzuschieben bemühet ist, weil er instinctiv fühlt, dass er desselben nicht Herr zu werden vermag. Es ist daher sofort von entscheidender Bedeutung, schon diese beiden Punkte in das Licht der christlichen Beurtheilung zu rücken.

Das Christenthum müsste sich selbst aufgeben, wenn der Materialismus Recht erhielte, und als Zeugen gegen diesen kann es daher zu allen Zeiten die Entschiedenheit aufrufen, mit welcher der Platonismus das Uebersinnliche bekannt hat. Aber das Christenthum hat doch auch schon dieser Frage gegenüber von Anfang bis zu Ende ein eigenthümliches Verhältniss. Das zeitliche Leben, die sinnliche Erscheinung, die räumliche Existenz, sind ihm nicht als solche Quellen des Uebels oder gar des Bösen, und nicht Alles, was sich diesen Schranken zu entwinden weiss, gilt ihm deswegen für eitel Güte und Wahrheit. Auch die Sinnenwelt, auch die zeitliche Erscheinung kann ja keinen andern Ursprung haben als die Hand dessen, der nichts gemacht hat, daran er nicht ein Wohlgefallen gehabt hätte und das nicht sehr gut gewesen wäre, so wie es aus seiner Hand hervorging. Das Christenthum ist daher auch ungleich realistischer gesinnt als Platon, es ist so zu sagen menschenfreundlicher und natürlicher, sofern es von uns nicht verlangt, uns in einen unbedingten Gegensatz mit der Erscheinungswelt zu setzen, der in dieser Unbedingtheit für uns ein unausführbarer ist, nicht als ob es weniger strenge in seinen Anforderungen an dasjenige wäre, was es Bestand und Vollkommenheit, Werth und Wahrheit nennen will, wohl aber, weil es auch mitten in der Sinnenwelt die Wahrheit und den Werth herauszufinden weiss. So

droht denn also dem Christenthum nicht dieselbe Gefahr, an der der Platonismus am letzten Ende scheitert. Die Frage nach dem Wozu des Diesseits ist beantwortet durch die Voraussetzung eines positiven Verhältnisses zwischen Diesem und dem Jenseits. Und die Frage nach dem Woher braucht nicht neben den guten Gott als zweiten Erklärungsgrund irgend welches andre Princip zu stellen, wie dies der Platonismus nicht vermeiden kann, mag er dasselbe mit den Begriffen Gottes und der Ideenwelt noch so sehr zu vermitteln suchen, wie er dasselbe nicht einmal vermeiden will, um nicht den Gott irgendwie zur Mitschuld des in der Welt vorhandenen Schwachen und Unvollkommenen, Widerspruchsvollen und Vergänglichen, Uebels und Bösen heranziehen zu müssen. Der Gott des Christenthums ist ein schöpferischer, und die Creatur, die er aus dem Nichts hervorruft, ist an sich gut, der Gott des Platonismus bedarf der Materie, nicht sowohl, weil der Philosoph den Gedanken nicht zu vermeiden wüsste, dass jeder gewordenen Bildung ein Stoff, aus dem sie erfolgte, vorauszusetzen sei, als vielmehr deswegen, weil die Bildung doch nicht so ausgefallen zu sein scheint, um ganz allein auf die Rechnung des neidlos Guten gesetzt werden zu können. So steht über den letzten Jnstanzen des Platonismus doch noch immer wieder eine Art von blindem Verhängniss, während das Christenthum zurückweist nicht nur auf die Güte, sondern auch auf die Allmacht eines persönlichen Gottes.

Eben hiemit hängt nun aber auch der zweite Vorzug des Christenthums auf's genaueste zusammen. Der schöpferische Gott ist ein Gott der Offenbarung, der natürlichen zunächst und dann auch der positiven. An seiner Offenbarung bildet sich das christliche Urtheil zu jener Reife heran, die dem Sinnlichen und dem Zeitlichen giebt, was ihm gebührt, ohne deswegen dem Aussersinnlichen und Ewigen das Seine zu verkümmern. Dadurch vermeidet es auch die Willkür mit der der Platonismus seine Auffassung jener beiden Seiten als ein Grund- und Hauptpostulat, das er gar nicht mehr zu erweisen für nöthig hält, hinstellt. Es ist etwas von schwindelhafter Einbildung oder um es milder zu sagen, von gewaltsamer Anstrengung in Allem, was der Platonismus über das

Verhältniss seiner beiden Welten mehr behauptet, als erreicht, mehr fordert, als erklärt. Woher sollte das aber anders stammen, als aus dem Umstande, dass wir es hier mit Gedanken menschlicher Erfindung, dort mit den Offenbarungen eines ewigen Gottes zu thun haben.

Wer diese Eigenschaft in Abrede nehmen wollte, die doch von den verschiedensten Seiten in den verschiedensten Rücksichten und aus den verschiedensten Motiven anerkannt worden ist, der trete mit uns an die erste von den einzelnen Lehren heran, die wir im System unterschieden und als die bezeichnende Eröffnung des Ganzen behandelt haben, wir meinen die platonische Lehre von der Liebe.

Denn was war der kurze Sinn von allem Dem, was wir in dieser Lehre zusammen zu fassen gesucht haben und was wir als die Grundlage des Systems, als zusammenhaltendes Band seiner verschiedenen Glieder ansehen durften. Der Begriff der Liebe wuchs dem Platon aus dem der Freundschaft hervor, sie ist Freundesliebe in gemeinsamer Liebe zum Guten, sie ist nicht egoistische Selbstliebe, sondern Hingabe des Einen an den Andern, aber sie ist auch nicht blos diese Gegenseitigkeit des persönlichen Verkehrs, sondern gemeinsame Zurückbeziehung Beider auf eine höhere Vergangenheit, Ergänzung der einen zeitlichen Seele durch die andere mittelst einer sachlichen Gemeinschaft, die in einer vorzeitlichen Existenz vorhanden gewesen sein soll. So führt diese platonische Liebe ihr Leben zwar zwischen Personen und in der Zeit, aber ihr Ursprung liegt vor dem zeitlichen Dasein, ihr Endzweck geht über dasselbe hinaus, ihr Wesen gründet sich in rein sachlichen Beziehungen; die Kraft der Liebe quillt aus dem Wesen der Seele und das Wesen der Seele ist Unsterblichkeit, der Inhalt der Unsterblichkeit aber ist Ideenschau als höchstes Glück des Daseins wie der Erkenntniss. Das Wesen der Seele ist Unsterblichkeit, weil es Selbstbewegung, weil es ungewordener Anfang des Werdens ist. Ueber alles Werden hinaus liegt somit der Ursprung der Liebe; in den Vorgängen, die sie begründen, liegt sogar der entscheidende Grund für die Bestimmtheit des einzelnen und persönlichen Wesens. Wer nichts in jener Ideenschau erblickt hatte, wird

überhaupt kein Mensch, wer das Vorbild des führenden Gottes vergisst, vermag auch hier auf Erden nicht dessen Abbild in den Zügen des Freundes wieder zu finden. So steht die Liebe als ein rechter Dämon zwar in der Mitte zwischen Sinnlichem und Zeitlichem einerseits, sowie dem Uebersinnlichen und Ewigen andererseits, aber der Antheil, den die letztere Seite an ihrem Wesen hat, ist doch ungleich grösser als der der erstern. Ein Kind der Armuth und des Reichthums ist sie, aber der Reichthum ist doch der Vater, die Armuth nur die Mutter, sie ist ein Prometheusraub aus der Ueberfülle des göttlichen Reichthums, sie ist eine Gunst und Gabe der Götter mitten in dem Elend und der Verkommenheit des gegenwärtigen Lebens, sie ist Erinnerung an eine verschwundene Seligkeit.

Es soll nicht länger zurückgehalten werden, worauf die eben gegebene Zusammenfassung abzweckt, sie muss es nahe gelegt haben, dass der platonische Eros wenn überhaupt mit etwas Christlichem so nur mit dem Begriff des Glaubens verglichen werden kann. Denn dass er mit der christlichen *ἀγάπη* nicht bloss nicht identisch, sondern auch nicht einmal zweckmässig zu vergleichen sei, das mag vor der Hand die blosse Verschiedenheit des Wortes erweisen, da der tiefe sachliche Unterschied zwischen beiden in der weitern Darstellung sich schon von selbst herausstellen wird. Allerdings ist auch die platonische Liebe mit dem Glauben keineswegs identisch, aber es findet sich in jener doch kein Werth und keine Wahrheit, die nicht auch in diesem enthalten wäre, dieser aber schliesst Alles von seinem Begriffe aus, was jener noch als ein Mangel anhaftet.

Auch der Glaube setzt die Gemeinschaft mehrerer voraus, um innerhalb des zeitlichen Lebens zur Entstehung zu kommen, an dem Glauben des einen entzündet sich der des andern, so dass es in Folge davon auch zwischen den einzelnen kein stärkeres Band geben kann, als das des gemeinsamen Glaubens Aber diese Beziehung des einen Menschen auf den andern ist doch nichts Wesentliches für den Glauben. Sie trifft die Entstehung der fides qua creditur, ohne das Wesen der fides quae creditur unmittelbar anzugehn; wie sie auch

an der platonischen Liebe nichts Wesentliches ist. Denn denjenigen Gott, dem die Freunde gemeinsam nachgefolgt sind, lieben sie einer im andern, und grade so muss man sagen ist es ja auch nur Gott, den der Glaube des Nächsten mir bringt, indem er mir zum Glauben verhilft. Wie Gott des Glaubens Object ist, so ist er des Glaubens Anfänger und Vollender; er wirkt den Glauben des Nächsten, an dem sich mein Glaube entzündet, entzündet sich dieser aber, so glaube ich bald nicht mehr, um der Rede des Nächsten willen, sondern nehme das Menschenwort an, wie es denn auch wirklich ist, als Gotteswort. So ist also beim christlichen Glauben wie bei der platonischen Liebe die Gemeinschaft der Menschen unter einander nur Brücke für sie, um zur Gemeinschaft mit Gott zu gelangen. Hieran schliesst sich sofort eine zweite Berührung. Zwischen dem Glauben und der Predigt, aus der der Glaube kommt, herrscht jene Wechselwirkung, deren eine Seite das Wort enthält: wie können sie glauben, wenn ihnen nicht gepredigt wird, die andere aber das andere Wort: ich glaube, darum rede ich; und diese Wechselwirkung hat nun auch ihre genaue Analogie an der Stelle, die bei Platon das Wort der Beredsamkeit zwischen der einer Erfüllung bedürftigen Liebe des einen und der gleichen des andern besteht, denn durch nichts Anderes geschieht doch diese Erfüllung, als durch die Zurückbeziehung auf das Ewige mittelst der Erinnerung der zum philosophischen Wechselgespräch Begeisterten. Und wenn Platon eine solche Liebe nun als das grösste Gnadengeschenk der Götter, als das einzige Heilmittel für die Krankheit des zeitlichen Elends, als den letzten Rest eines Bandes mit der ewigen Herrlichkeit preist, so versteht es sich von selbst, dass solche und noch grössere Ausdrücke dem Christen zu Gebote stehen, wenn er den Werth des Glaubens schildern will. Der Glaube ist das zuversichtliche Ergreifen eines Unsichtbaren, als sähe man es, er ist das Auge, das nicht bloss in die Zeitlichkeit, sondern in die Ewigkeit, nicht bloss auf das eigene Elend, sondern auch auf die Herrlichkeit dessen schaut, der dies Elend selbst verwandeln kann, ja der nicht bloss in dem Mensch gewordenen Gotte den Erlöser, sondern auch in dem hungernden, durstenden, an Leib

oder Seele kranken Bruder wiederum den Erlöser zu erblicken weiss. Und hier blickt am Ende auch eine kleine Gemeinschaft durch, die der platonische Eros selbst mit der christlichen ἀγάπη theilt. Des Glaubens Früchte sind die Werke der Liebe, in ähnlicher Weise entspringt die platonische Tugend dem Eros. Die Werke der Liebe geschehen am Bruder, um Gottes und des Heilands willen. Die platonische Tugend will durch ihr Thun an dem Freunde sowohl in diesem als in sich selbst den gemeinsamen Gott Gestalt gewinnen lassen.

Indessen man kann nicht bis hierhin die Vergleichung getrieben haben, ohne schon der schneidenden Differenzen inne geworden zu sein, die die platonischen und christlichen Begriffe von einander trennen. Das Wesen des christlichen Glaubens ist vor allem Andern Gewissheit und Zuversicht, auf Grundlage dieser Zuversicht eine Freudigkeit und Festigkeit des Muthes, die auf das Tiefste davon durchdrungen ist, dass sie der Sieg ist, der die Welt überwindet, dass dem durch den Glauben gerecht Gewordenen das Licht immer wieder aufgehen muss und die Freude dem frommen Herzen, dass dieser Zeit Trübsal nicht werth ist der überaus wichtigen Herrlichkeit, die an ihr geoffenbart werden soll, der überaus wichtigen Gnade, die an ihr geoffenbart ist. Wie ganz anders steht es nun aber schon in dieser Beziehung mit der platonischen Liebe. Sie hat sich hinausgewagt auf das unablässig wogende Meer des Endlichen und Sinnlichen, auf diesem hofft sie gehen und festen Fuss fassen zu können, aber mitten in diesem selbstgewählten Unternehmen bricht sie dann zusammen, weil sie keine persönliche Gegenwart des Herrn, keine aufrechthaltenden Gnadenmittel, kein festes Wort der Verheissung hat, aus dem sie Sicherheit zu schöpfen im Stande wäre. Es ist ein heroischer Aufschwung in ihr, aber dieser Aufschwung enthält zum Mindesten eben so viel Verzweiflung als Zuversicht, Verzagtheit, als Trotz. Platon selbst schildert sie uns ja als einen ungeberdigen Eifer, der für eine unermessliche Unruhe und Sehnsucht ja nur eine mässige Befriedigung findet. Man lese und vergleiche doch nur ich sage nicht die heilige Schrift, denn sie ist zu hoch für solche Ver-

gleichung, doch aber was ein gläubiger Christ z. B. ein Kirchenvater, ein Luther vom Glauben redet, mit den platonischen Dialogen, die von der Liebe handeln, und man wird nicht zweifelhaft sein, auf welcher von beiden Seiten sich die grössere Festigkeit befindet, man wird dann der platonischen Liebe den Namen eines gewissen Glaubens vielleicht nicht streitig machen wollen, weil es ja so vielerlei Glauben in der Welt giebt, der eigentliche Glaube im rechten Verstande ist aber doch nur Das, das „einer eines Dinges ganz gewiss und ungezweifelt" ist [1], und das ist die platonische Liebe nicht einmal Dem gegenüber, was den eigentlichen Inhalt ihres Wesens ausmacht. Und darum ist die platonische Liebe denn auch so wenig Hoffnung [2]) auf ein zukünftiges Gut, weil sie so wenig Festigkeit innerhalb der Gegenwart ist. Ihre Richtung geht nach rückwärts [3]), denn sie ist eine aus schmerzlichen Unbehagen geborene Erinnerung an die Vergangenheit, ja an eine Vergangenheit, die vor aller zeitlichen Existenz lag, und ausserhalb aller räumlichen Bedingungen verlief. Wie sollte sie daher auch nur diejenigen drei Momente in gleicher Art, Reinheit und Stärke besitzen, in denen wir ihr soeben allerdings eine Gemeinschaft mit der christlichen πίςτις vindicirt haben. Wir haben sie gelobt als einen Aufschwung, der über das Sinnliche zum Uebersinnlichen, über das Zeitli-

[1]) Die im Text benutzten Ausdrücke gehören Luther an. ed. Walch. XII. 2082. und 109.

[2]) Die Hoffnungslosigkeit oder doch Hoffnungsmattigkeit als ein allgemeines Symptom Platons und der alten Welt überhaupt, führt unter Andern auch Ritter aus in seiner Recension von Ackermann's Schrift in den Theologischen Studien und Kritiken 1836. p. 471. seq. Und auf ähnlichen Gedanken beruht Lasaulx's geistvolle Schrift de dominatu mortis in veteres. Wie dem Leben so dem Tode gegenüber zeigt die alte Welt dem oberflächlichen Betrachter eine sehr heitere Stirn, dem ernsteren Nachdenken dagegen so gar manche „Trauer der Hoffnungslosen."

[3]) „Was waren die weisesten Heiden besser, als Menschen, die rückwärts gingen?" (Hamann I. p. 70.)

[4]) Uns freilich mag Platon vorwiegend den Eindruck eines freudigen Enthusiasmus machen, schon weil uns in ihm zugleich diejenige sinnliche Heiterkeit mit anweht, die auch Eigenthum der klassischen Welt war. Aber neben einer gewissen „vorlauten Freude" enthält Platons Enthusiasmus

che zum Ewigen, über das Persönliche zu dem Sachlichen der Ideenschau zu gelangen trachtet [1]): aber in eben diesen Beziehungen trifft sie doch auch wieder, und zwar zugleich von entgegengesetzten Seiten her, ein Tadel, von dem der Glaube seinem Begriffe nach frei ist. Dieser ist gerechter gegen das Sinnliche Zeitliche und Persönliche, und doch auch wiederum selbst freier von den Fesseln desselben als die platonische Liebe. Denn diese wendet zuerst allen diesen Factoren allzu sehr den Rücken, sofern sie die ihnen correspondirenden Seiten des Geistigen, Ewigen, Sachlichen in einem Gegensatze zu jenen, ja Widerspruche mit ihnen denkt. Hernach aber verfällt sie wieder zu sehr in die Macht derselben, wenn sie in der sinnlichen Schönheit [2]) das stärkste Nachleuchten der Ideenwelt erblickt, wenn ihr das persönliche Zusammenleben gradezu unerlässliche Bedingung ist, um mittelst der Erinnerung die Ideenwelt wieder zu ergreifen, und wenn sie sich zufrieden giebt mit der so aus dem Zeitlichen geborenen, durch die Liebe wiederhergestellten Ewigkeit, die doch

doch auch trübsinnigen Kleinmuth, wie bei Heraklit oder Parmenides eine menschlich edle δυςχέρεια τοῦ ἤθους, mehr jedenfalls als andre antike Figuren. Das Alterthum selbst stellte sich ihn zuweilen als dunklen Faltenzieher vor. Vollends aber christlicher Freude gegenüber schmeckt alle Heiterkeit der alten Welt nach Leichtsinn und Wehmuth zugleich, überhaupt nach den unausgeglichenen Gegensätzen des natürlichen Menschenherzen.

[1]) Ganz ähnlich äussert sich z. B. auch Thomasius in seiner Monographie über Origenes p. 20.

[2]) Im Anschluss an das in I. Theil p. 125. 1. Bemerkte erinnere ich davon, dass ich Platons Liebe hier nach der Reinheit der Absicht beurtheile, in welcher er diesen seinen Begriff dachte, als ein wirksames Gegenmittel gegen das natürliche und unnatürliche Elend, das seine Attische Umgebung mit ihren Begriffen von Liebe meinte. Dass eine solche Absicht freilich wenig zu bessern vermochte, wird Niemand überraschen; und dass Platon überhaupt noch anzuknüpfen denken konnte an solche Zustände, wie die ihn umgebenden waren, beweist, wie fern auch er noch der empfindlichen Zartheit und keuschen Gesundheit des Christenthums stand. Ein weitergehender Vorwurf trifft ihn aber doch nicht. Vielmehr hat er offen und laut gegen solche Sünden gezeugt, deren Erinnerung manchem unter den christlich gesinnten Lesern des Symposium u. s. w. den Genuss desselben — wie man also sieht, unbegründeter Weise — gestört hat.

immer nur ein mattes Abbild ist der in das Zeitliche eingegangenen. Und wenn die platonische Liebe auch gleichsam hervorwuchs aus der Freundschaft, so tödtet das entfaltete Gewächs doch den Keim, aus dem es hervorgegangen. Diese gewöhnliche Freundschaft wächst daher auch viel reichhaltiger und sicherer auf dem Boden des christlichen Glaubens, als auf dem der platonischen Liebe: und ebenso kann auf diesem auch das vorhin angedeutete Analogon der allgemeinen Bruderliebe nur ungleich verkümmerter an's Licht kommen. Endlich aber, wenn wir vorhin die Beziehung zwischen Liebe und Rede, — und folgeweise auch Liebe und Schrift, die nach Platonischen Voraussetzungen besteht, zu parallelisiren gewagt haben mit dem Verhältniss zwischen dem Glauben und dem sowohl mündlich gepredigten als schriftlich fixirten Wort der Offenbarung: wer fühlt dabei nicht sofort den weiten Abstand beider Seiten, in ihrer Beschaffenheit an sich, wie in deren weltgeschichtlichen Wirkungen. Der kunstvolle Dialog des Platon, dieses geheimnisvolle Mittelding zwischen mündlicher und schriftlicher Mittheilung, dieses anregende Wechselgespräch zwischen dem Schriftsteller und seinem Leser, es behält bei allen seinen Vorzügen, die der Gebildete bewundert, doch immer etwas Gekünsteltes, und der grossen Menge Unzugängliches. Die Bibel aber ist von allgemeingültigster Natur; sie redet eine Sprache für alle Völker, Zeiten, Personen und Situationen. Entstellungen und Missverständnissen sind Beide im Laufe der Jahrhunderte ausgesetzt gewesen: aber das Wort Gottes ist nicht todt zu kriegen, auch nicht seinem kleinsten Titel oder Buchstaben nach. Seine Macht schafft es sich nicht aus den Mitteln fortschreitender Schulweisheit oder aus den Zeugnissen der hin und her strömenden Bildung: wohl aber aus dem Lob der Unwürdigen und vor der Welt Verachteten. „Ein Philosoph für Kinder" ist Platon nie gewesen, und vermag er auch nie zu werden. Eben diese aber sind es, für die „der heilige Geist den Ehrgeiz gehabt hat, ein Schriftsteller zu werden." (Hamann II. p. 443. seq.)

So können wir denn unser Urtheil über die platonische Liebe dahin zusammenfassen. Es ist ein Vorzug des Platonismus, dass er in jener einen solchen Einheitspunkt unseres in-

neren Menschen, nach dessen Beziehungen zu Zeit und Ewigkeit, zu Sinnlichkeit und Vernunft, zum Wollen und Handeln, zu Personen und Sachen herzustellen versucht hat, wie ihn das Neue Testament meint, wenn es vom Herzen redet. Aber dass seine Erörterungen diesen Punkt wirklich zu treffen vermocht hätten, wird man nicht mehr behaupten können, wenn man diese Erörterungen in jenen angegebenen Beziehungen verfolgt. Die für den Platonismus so äusserst characteristische Lehre von der Liebe ist Idealismus. Dieser aber stimmt zwar bis auf einen gewissen Grad mit dem Christenthum trefflich überein; jenseits dieses vermag er aber dessen gefährlichster Gegner zu werden.

Indessen der Platonismus ist nicht bloss überhaupt Idealismus, näher ist er idealistische Philosophie; sein Standpunkt ist ein wissenschaftlicher, und zwar näher ein solcher, dem alles geistige Leben noch aufgeht in die Wissenschaft, alle Wissenschaft in die Philosophie. Daran schliessen sich später dann freilich auch sehr wesentliche Beziehungen der Philosophie zur Religion, zum practischen Leben, zur Kunst und Fachwissenschaft. Aber das Verhältniss zu Diesen ist doch von vorneherein ein von dem des Christenthums sehr verschiedenes, eben weil Christenthum und Platonismus an sich verschieden sind. Denn das Eine ist an erster Stelle philosophische Lehre, auf vernünftigen Beweisen beruhend, und durch wissenschaftlichen Zusammenhang sich bewährend; das Andere ist dagegen eine unmittelbare Lebensmacht, beruhend auf Offenbarung, auf den heilsgeschichtlichen Thaten Gottes, auf der Selbstbezeugung des heiligen Geistes. Von vornherein begiebt sich das Christenthum daher der Aufbietung seiner vollen Stärke, wenn es sich zu einer blossen Vergleichung zwischen Lehre und Lehre stellt; während es umgekehrt für den Platonismus das Günstigste ist, von dieser auszugehn. Die Lehre von der Liebe ist wie ein kurzer Inbegriff des ganzen Systems: darum konnte denn auch ihre Vergleichung mit dem Christenthum bereits das Meiste anklingen lassen, was wir überhaupt in dieser Zusammenstellung zu entwickeln haben. Aber wie die Lehre von der Liebe ihre volle Bestimmtheit erst in den andern Disciplinen fand, so muss auch unsere Vergleichung diese zu ihrer

eigenen Präcisirung heranziehn. Mustern wir also unter diesem Gesichtspunkt noch einmal die einzelnen Glieder des platonischen Systems.

Es war der Grundgedanke der Tugendlehre, dass alle Tugend Wissenschaft, und folgeweise alle Untugend Irrthum sei. Freilich nicht das gewöhnlich sogenannte, erfahrungsmässige Wissen war damit gemeint, sondern ein solches, dessen Wesentliches in der Beziehung zu Gott und den göttlichen Dingen, zu der in der Präexistenz geschauten Ideenwelt lag. Aber immer ist es doch der intellectuelle Factor, der als eigentlicher Grund und Stamm des Sittlichen galt.

Es frägt sich hier sogleich, ob das ein mit dem Christenthume vereinbarer Gedanke sei. Wir müssen es verneinen. Die Rolle, die Platon hier dem Wissen zuweist, behauptet im Christenthum der Glaube Alles, was nicht aus ihm stammt, ist Sünde, eine nicht aus ihm geborene Sittlichkeit kann mithin auch nicht die wahre sein. Der Glaube aber ist nicht unmittelbar ein Wissen, wenigstens nicht ein begrifflich vermitteltes, wenn schon auch das Wissen aus ihm so gut hervorgehen kann und soll, als die Sittlichkeit.

Und um so mehr werden wir den christlichen Character der platonischen Tugend bestreiten müssen, je mehr wir uns vergegenwärtigen, was das entscheidendste Motiv war, um dessentwillen sie als Wissenschaft gefasst wurde. Sie wurde so gefasst, um auf das Festeste gegründet werden zu können, was der Fluss des zeitlichen Lebens enthalte, um nicht von den Eindrücken und Leidenschaften der Sinne, wie ein Sklave von seinem launischen Herrn hin und her gezerrt zu werden. Für dies Festeste erklärte Platon aber desswegen die Wissenschaft, weil sie mittelst Erinnerung das einzige Band des Zusammenhangs mit der Ewigkeit sei. Aber eben alles Dieses zu sein, nimmt der Glaube für sich in Anspruch. Er ist stärker als alle Wissenschaft, er ergreift unmittelbarer als sie das ewige Sein, er hat eine noch ungleich grössere Innigkeit der Entscheidung durch sein persönliches Verhältniss zu einem persönlichen Gotte. Er macht das Herz fest; und dadurch den Menschen wiederum zu einem Baume, der nachdem er arge Früchte getragen hat, jetzt gute zu tragen vermag. Freilich wir haben dabei weder

Recht noch Interesse, zu bestreiten, dass in der platonischen Tugendlehre Motive liegen, die insofern mit der christlichen übereinstimmen, als sie grade erst in dieser zu ihrem vollen Rechte gelangen. Dahin gehört die rücksichtslose Zurückbeziehung alles Sittlichen auf Gott und die göttlichen Dinge, die Platon durch den Mittelbegriff der Wissenschaft anstrebt. Aber wird bei ihm dies Ziel auch wirklich erreicht durch das dafür aufgebotene Mittel? und kann es wohl erreicht werden, da er die Heiligkeit des göttlichen Willens, das Gebot Gottes als einer heiligen Persönlichkeit, die erster Quell und höchste Norm des Sittlichen wäre, ich will nicht sagen: gar nicht, aber doch nur in sehr zurücktretender Weise kennt. Dahin gehört die starke Betonung der Verantwortlichkeit für das Böse, zu der Platon von dieser Tugendlehre aus um so mehr kommen musste, als jene von ihm vorausgesetzten Vorgänge der Präexistenz einerseits zwar den ganzen intelligibeln Character des Menschen bestimmen, anderseits aber doch als durchaus frei gedacht werden sollten. Die Schuld ist ja des Wählenden, der schlecht wählt, Gott aber unschuldig an allem Bösen. Aber wäre damit das uralte Räthsel vom Bösen durch Platon wirklich gelöst? Oder ist es nicht vielmehr ganz einfach nur zurückdatirt aus der zeitlichen Welt in die Präexistenz, ohne dass diese uns wirklich von ihm befreiete. Dahin gehören endlich jene von tiefehrlichem Ernste zeugenden Consequenzen, die namentlich der Gorgias von dem hohen Werthe der Strafe bei begangenem Unrecht, und von dem Vorzug des Unrechtleidens vor dem Unrechtthun zieht. Aber mit welch' einem ganz anderen *πλήρωμα* entwickelt das Christenthum diese Forderung als Platon Ihre Wahrheit hat, es ist allerdings nicht zu verkennen, das Herz des Platon ergriffen: aber wie mühsam und scheu, wie äusserlich und gezwungen weiss er sich dieselben doch nur erst vor seinem Verstande zu rechtfertigen. „Liebet Eure Feinde, segnet die Euch fluchen, und bittet für Die, so Euch beleidigen.“ „Das ist Gnade, so Jemand um des Gewissens Willen leidet, und das Unrecht verträgt.“ „Denn wen der Herr lieb hat, den züchtiget Er.“ Wie ganz anders lautet Das doch noch, als selbst die schönsten Stellen im Platon! Und dabei tritt grade hier das vorhin Angeführte so recht in ein

helles Licht. Das Christenthum fordert nicht nur Grösseres, es giebt zugleich die Kraft es zu erfüllen. Platon aber kennt keinen Erlöser. Denn selbst sein an's Kreuz geschlagener Gerechter leidet ja nur für sich selbst, und ohne eigene Schuld, nicht aber für Andere, auf dass sie Frieden hätten durch seine Strafe. Er kennt somit auch die Gnade [1]) nicht, da der Mensch nach ihm ebenso an sich fähig ist zum Guten, als verantwortlich für das Böse. Er kennt noch weniger einen rechtfertigenden Glauben, ohne den der Glaube, der die Quelle der Heiligung ist, doch selbst nicht zu denken. Er kennt endlich den

[1]) Dass Ein Mensch dem andern und Beiden eine gemeinsame Beziehung auf das Göttliche zur Entstehung der Tugend nothwendig sei, spricht Platon allerdings ebenso entschieden aus, wie Gottes bei der Weltbildung und auch in der providentiellen Ueberwachung des Weltverlaufs bethätigte Güte. Im unbestimmten Sinne der natürlichen Frömmigkeit denkt er auch Gott oder die Götter als Geber alles Guten, und somit auch der Tugend. Aber wie weit liegt alles Das doch von den christlichen Begriffen ab. Gottes Gnade und Barmherzigkeit gegen die Menschen hat ihre letzten Wurzeln in der Liebe des Vaters zum Sohne, ὅτι ἠγαπήσάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου. (Joh. XVII. 24.) In ihm liebt er die Menschheit, ehe denn sie war. Durch Ihn schafft er die Welt, und die Menschen nach seinem Bilde. Von ihm wird die gefallene Menschheit erlöst; und gerechtfertigt, wenn sie Ihn im Glauben ergreift, der sie zuerst geliebt hat. Hier geht also Alles von Person zu Person, und die Liebe Gottes ist gleichsam ausgegossen wie ein uferloses Meer. Aber das Göttliche, worauf sich die platonischen Menschen zurückbeziehn sollen, um tugendhaft zu werden, ist höchstens im Bilde Person, der Sache nach ein Unpersönliches, das weder zuerst liebt, noch auch nur wieder liebt, nachdem es geliebt worden. Daher wird es denn auch nicht sowohl im Glauben, als durch Erinnerung und Wissenschaft ergriffen. Oder glaubt man wirklich, dass auch von dem Gotte, dem die Liebenden in der Praeexistenz nachgefolgt sind, gesagt werden könnte, was von unserem geschrieben steht I. Ep. Joh. IV. 10.: ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ, ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήσαμεν τὸν Θεόν, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν; und 19.: ἡμεῖς ἀγαπῶμεν αὐτόν, αὐὅτι τὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς. Oder dass die ὁμοίωσις Θεοῦ, welche Platon gebietet, in ihrem letzten Grunde etwas anderes, als das Streben nach wissenschaftlicher Erkenntniss sei, von dem die θείᾳ μοίρᾳ entstehende Tugend nicht getrennt werden darf, wenn sie nicht grade eben so viel, als ihre Trennung beträgt, an sittlichem Werthe verlieren will. (Vgl. unseren I. Theil p. 134 und der Inhalt des Euthyphron). Auf die weltbildende und providentielle Güte des platonischen Gottes kommen wir gleich zurück.

Sündenfall [1]) nicht, denn selbst jener so oft damit verglichene Fall der Seelen — abgesehn davon, dass dieser doch eben so sehr als Folge einer gewissen Natur-Nothwendigkeit, wie zugleich als eigene freie Selbstentscheidung, eben so sehr in metaphysischer Allgemeinheit, als in ethischer Bestimmtheit erscheint — hat grade den entgegengesetzten Bezug wie der christliche. Adam fiel, weil er die verbotene Frucht vom Baum der Erkenntniss brach. Nach Platon aber ist alle Sünde ja nur Irrthum und Mangel der Erkenntniss: sie würde mithin, wenn auch nicht ganz, so doch mehr und mehr weichen müssen, wenn es ihm nur erst gelänge, jenen stolzen Baum der Erkenntniss zu pflanzen, und als ein Dach für die Einzelnen wie für den Staat wachsen zu lassen, auf den er es abgesehen hat [2]).

Was war ihm denn aber überhaupt Erkenntniss? Die Antwort hierauf brachte die Wissenschaftslehre. Und gewiss in keiner zweiten Disciplin hat Platon einen so werthvollen Schatz von gültigen Resultaten, wie in dieser, niedergelegt. Daran fühlt man sich auch in der Gegenwart oft erinnert, wenn man sieht, wie christliche Denker, die den Materialismus und Sensualismus bestreiten wollen, dies in erkenntniss-theoretischer Hinsicht oftmals mit stumpfen, oftmals sogar mit auf sie selbst

1) Ohne den Sündenfall lässt sich keine einzige der erfahrungsmässig vorkommenden sittlichen Erscheinungen verstehn, also z. B. auch nicht die vom Platon selbst, namentlich im Protagoras, mit Nachdruck betonte, dass wir Gut und Böse als solches erkennen, und doch Jenes unterlassen und Dieses thun. Zwar wird Platon Das nie als eine wahrhaft vollkommene Erkenntniss anerkennen, was nicht in sittliches Handeln ausbricht: aber trifft er mit dieser Behauptung wirklich das Wesen der in Frage stehnden Erscheinung? Das hiermit zusammenhängende sokratische Paradoxon von dem Vorzug des wissentlich vor dem unwissentlich Fehlenden hat von christlichen Voraussetzungen aus nicht einmal als Paradoxon Sinn, und wird schon von der gewöhnlichsten sittlichen Erfahrung Lügen gestraft.

2) Ich enthalte mich, noch mehr Bestimmungen aus der platonischen Tugendlehre heranzuziehn, da ihre Zusammenstellung mit Christlichem mir allzuwenig indicirt scheint. Dies gilt z. B. von der platonischen Tugendtetras in Parallele mit der Trias der christlichen Cardinaltugenden. So beliebt diese Zusammenstellung auch ist: so wenig Anlass giebt Platon im Grunde genommen, zu ihr.

zurückfallenden Pfeilen thun. Man begreift dann, dass es auch ihnen nicht schaden würde, zuvor gründlich beim Theätet in die Schule zu gehen. Aber so glänzend die in diesem niedergelegten Resultate auch sind: in dreifacher Beziehung befriedigen doch auch sie die christliche Kritik nicht. An einer ausgeführten Erkenntnisstheorie als solcher hat das Christenthum freilich kein unmittelbares Interesse: aber die principielle Stellung der Erkenntniss zur Praxis und zum religiösen Glauben, sowie die Auffassung vom Wesen der erkennenden Seele überhaupt ist doch für jede Religion von höchster Relevanz; und grade in diesen drei Rücksichten besteht nun Platon nicht vor dem Christenthum. Er hat es mit Nachdruck zu entwickeln verstanden, dass jedes sittliche Handeln auf Erkenntniss beruhen müsse. Aber die diesem seinem eignen Princip folgerecht entstammende Consequenz, dass nun auch jede wahre Erkenntniss den Drang haben müsse, in sittliches Handeln auszubrechen, hat er nur ungleich schwächer betont, und daher stammen alle jene Züge eines der practischen Wirklichkeit entfremdeten Idealismus, die auch dem Theaetet so handgreiflich aufgeprägt sind, und die bei einiger äusserer Aehnlichkeit mit dem Christenthum [1]), innerlich doch einen so grossen Contrast zu demselben bilden.

Mit dieser relativen Gleichgültigkeit gegen das Practische hängt dann aber auch zweitens die ganz ähnliche Stellung zusammen, die der Theaetet sich zur Religion giebt. Zwar ignorirt er diese keineswegs ganz; er führt sie vielmehr mit unter denjenigen Thatsachen auf, deren blosses Vorhandensein als solches aller sensualistischen Erklärung spottet; er bezeichnet, wenn auch mit Schonung, so doch in unzweideutigster Weise den Atheismus des Protagoras als eine Consequenz sei-

[1]) Man vgl. zu allem Folgenden meinen ersten Theil §. 7. besonders p. 147. 150. not. 2. Zwischen dem Gegensatz, den bei Platon der Philosoph und der Weltmann bilden, und dem christlichen von Kindern Gottes und Kindern dieser Welt herrscht allerdings eine aeusserliche Aehnlichkeit, die von der innern Verschiedenheit der Motive und Ziele aber so weit überwogen wird, dass ich gar nicht an sie erinnert hätte, wäre es mir nicht um die Abweisung eben dieser Uebertreibung, die in kirchenväterlicher wie in neuster Zeit vorgekommen, zu thun gewesen.

nes Sensualismus. Aber so fein und richtig auch die hierin niedergelegte Wahrnehmung ist, dass, wer den Geist aus der Welt verliert, bald auch Gott verlieren wird, und dass, wer nur den Sinnen Vertrauen schenkt, weil er keinen Glauben haben kann, der überall eine Zuversicht zu etwas Unsichtbaren ist, als sähe man es, folgerecht überhaupt keine Religion haben kann: wie wenig entwickelt sie bei Platon doch ihre ganze Stärke. Wie das ganze Alterthum, so ahnt auch Platon noch erst gar wenig, oder richtiger gesagt, noch Nichts von den tiefen Problemen, die das Christenthum durch die Aufeinanderbeziehung von Glauben und Wissen aufwirft, und noch ungleich weniger natürlich von den herrlichen Lösungen, die es ihnen zu geben weiss. Ich fordere damit nicht etwa vom Platon, was überhaupt erst für einen reiferen Standpunkt in Frage kommen kann: eben Dies ist es nur, was ich hervorheben möchte, dass hier ein solcher reiferer Standpunkt noch nicht im Entferntesten vorliegt. Die Religion hat hier noch nicht eine solche Beachtung erlangt, dass auch die Erkenntnisstheorie unerlässlich finden würde, eine bestimmte Stellung zu ihr zu gewinnen.

In Einem Punkte ist zwar auch Dies der Fall, aber in diesem Punkte nun grade in keiner heilsamen Weise. In der Voraussetzung von der Präexistenz der Seele greift allerdings ein religiöses Element entscheidend in die platonische Erkenntnisstheorie hinein. Aber dies Element ist nun grade zu sehr mit der Willkühr heidnischer Mythendichtung behaftet, um wissenschaftlich fördern zu können. Diese Präexistenz ist nach Platon der letzte Schlüssel für das Erkenntnissproblem: aber sie selbst ist doch nur ein neues Problem. Nicht einmal Platon selbst, so unerlässlich sie ihm auch ist, glaubt mit ganzer Sicherheit an sie, und vollends einem christlichen Auge kann sie doch nur als eine kluge Fabel, wenn nicht gar als eine verwunderliche Hypothese erscheinen.

Dem soeben über die Tugend- und Wissenschaftslehre Bemerkten entspricht nun aber das für die Güter- und Seinslehre Geltende mit eben derselben Correspondenz, mit welcher diese Disciplinen selbst einander correspondiren. Wir billigten es so eben, dass die platonische Tugend in der Wissenschaft, und

diese in der Präexistenz eine Begründung aus dem Ewigen und Absoluten zu erwerben trachte: aber wir mussten die Präexistenz selbst als ein Unerweisbares erkennen, wir mussten es ausserdem bestreiten, dass die auf sie gebaute Wissenschaft — und nicht der Glaube — eine solche Begründung zu verleihen vermöchte. So sagen wir denn auch jetzt, dass durch ihre Zurückführung aller relativen Güter auf die Idee als das absolut-höchste Gut, die platonische Güterlehre der christlichen unendlich viel näher rückt, als die irgend einer andern Art [1]). Aber jene Idee selbst ist doch um Nichts erwiesener als die Präexistenz, und zumal ihr Verhältniss zum Gottesbegriff laborirt an den grössten Schwierigkeiten, oder, was dasselbe bedeutet, an den grössten Gegensätzen zur christlichen Auffassung. Es ist auch von christlichen Voraussetzungen aus als trefflich, zu bezeichnen, wenn Platon die Gerechtigkeit für das „Eine was Noth thut,“ für die Norm aller Güter, wie die Ungerechtigkeit für den Quell alles Uebels erklärt, wenn er jedes irdische Gut nur für einseitig, nnd Selbstgenugsamkeit, Vollkommenheit und allgemeinste Liebenswürdigkeit dagegen für die Kennzeichen des höchsten Gutes hält. Selbst seine Theorie von dem „Mittleren,“ was es als ein Drittes zwischen Gut und Uebel geben soll, so wie die für das zeitliche Leben behauptete Unerreichbarkeit des höchsten Gutes lässt sich in christlichem Sinne verwerthen. Und so enthalten der Gorgias und Philebus auch sonst noch manches Licht, das im Dunkeln scheint [2]). Aber alle diese Linien der platonischen Güterlehre endigen doch zuletzt an Einem Punkte, der uns nicht mehr leuchten will. Dies ist kein anderer als die Idee selbst. Wen hätte Platon von ihr zu überzeugen, wem hätte er z. B. auch nur ihre Stellung zum Begriff des persönlichen Gottes einleuchtend zu machen vermocht. Der Philebus fordert ausdrücklich einen Solchen, wenn er den Urheber der Begränzung von den Gränzen selbst unterscheidet. Aber der Parmenides, der Sophist und Politikos löschen diesen Unterschied wieder aus, indem

[1]) Vgl. meinen ersten Theil. p. 182. not. 1.

[2]) Dies mag hier statt anderer Ideen die ernste Ausführung des Todtengerichts beweisen.

sie ihn an die Abstractionen des Eins, des Seienden, des Guten verlieren. Die Idee ist offenbar nicht ein blosser Gedanke innerhalb des göttlichen Geistes; aber dieser göttliche Geist fällt doch auch eben so wenig unter die Idee als eine über ihm stehende Norm. Die Räthsel der Erscheinungswelt mag die Idee lösen, — und aus diesem Grunde mancher Tadel, der sie trifft, abzuwehren sein; aber sie selbst ist doch nicht haltbar, am Wenigsten dem Gottesbegriff gegenüber.

Und auf diesen in sich schwankenden Grundlagen ruhet nun endlich auch die platonische Seelen-, Natur- und Staatslehre. Oder vielmehr auch diese ergreift dasselbe Schwanken mit, das jene Fundamente erschüttert. Ueber diese drei Disciplinen ist die grösste ästhetische Kraft des Platon, die wärmste Religiösität, deren er fähig war, ausgegossen: aber ist damit der alte Wurm getödtet, der innerhalb des Heidenthums auch bei den prächtigsten Bäumen an der Wurzel nagt?

Unendlich oft ist der Sokrates des Phädon mit dem sterbenden Christus verglichen worden. „Man hat den ehemaligen Bildhauer gefeiert, um desto füglicher über des Zimmermanns Sohn spotten," um diesen wenigstens seiner göttlichen Würde berauben zu können. Aber mit welchem Rechte dies geschehn ist, geschieht und auch noch oft geschehn wird, darüber frage man doch nur die Geschichte. Schaaren von Märtyrer sind in den Tod gegangen, weil sie „nicht bloss in diesem Leben auf den Herrn Christus hofften." Aber der Phaedon hat zwar zum Selbstmorde wider seinen Willen, und mit seinem Willen zum Leben nach der Philosophie zu begeistern, dem „König der Schrecken" hat er aber doch Nichts von seinem Stachel zu nehmen vermocht. Ich glaube durch meine Darstellung dieses Dialogs gezeigt zu haben, dass seine eigenthümliche Grösse auch mich bewegt. Zugleich aber auch, dass er doch eben durch Nichts Anderes uns so bewegt, als weil er der klarste Ausdruck ist für die des Trostes und der Hoffnung entbehrende Situation der sich selbst überlassenen Menschheit dem Tode gegenüber. Sie möchte männlich sterben können: aber jenes Kind in ihr, von welchem Sokrates redet, will sich doch immer nicht ganz zur Ruhe geben. Sie ahnt es noch gar nicht einmal, dass sie noch zu einer viel grösseren Furcht Grund

hat, als diese Kindesfurcht ist. Denn „es ist schrecklich in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen, in die uns der Tod liefert, — weil wir sündig sind. Des Todes Stachel ist ja die Sünde. Dem gegenüber aber nur „so weise wie Sokrates zu sein,“ ist nach Young's trefflichem Ausdruck die Definition einer „modernen Narren“ [1]). Muss es doch auch selbst einem Rousseau wiederfahren, dass er weissagt, ohne es zu wollen, wenn er den Tod des Sokrates als einen ächt menschlichen, den Tod Christi als den eines Gottes preist.

Oder wer der Geschichte nicht glauben will, der befrage doch nur seine Philosophie, welches von dem im Phaedon enthaltenen Argumenten sie denn noch für definitiv stichhaltig ausgiebt? Es ist noch immer das Grösste und Eigenthümlichste an diesen Argumenten, dass sie ganz und gar aus der Luft des Platonismus heraus athmen, und dass diese ganz und gar Zuversicht zur Existenz des Ewigen sein will, und bis zu einem

1) Ich verdanke Hamann wie so Vieles, so auch diese schöne Stelle aus dem „christian triumph:“ (vgl. IV. p. 114.)

Talk they of morals? o thou bleeding love,
Thou maker of new morals to mankind!
The grand morality is love of Thee!
„As wise as Socrates“ if such they were,
(Nor will they 'bate of that sublime renown)
„As wise as Socrates“ might justly stand
The definition of a modern fool.

2) Dem Zeugniss des englischen Dichters und des französischen Schwärmers reihe sich nur noch das des grössten Deutschen Staatsmann's an. Arndt, wie er in seinen „Wanderungen mit dem Freiherrn von Stein“ selbst erzählt, begegnete es, dass ihm bei einem Gespräch mit Stein über die Unsterblichkeit einige Stellen aus Cicero de senectute einfielen. — „Gehen Sie mir mit Ihren alten Heiden! sagte da der Reichsfreiherr. Ich habe an meinem Katechismus genug, und wenn ich mehr haben will, an meinem St. Johannes und St. Paulus! Sie kommen mir auch mit den Heiden, wie Gagern mit seinem Seneca und Tacitus!“ Wie weit erhebt sich auch hierin Stein selbst noch über Arndt, Gagern, und auch über Wilhelm von Humboldt, der sich Zeit seines Lebens Sprüche der Weisen einprägte, um dereinst mit einem „grossen Gedanken“ aus der Welt gehn zu können. (Briefe an eine Freundin II. 107.) Wenn aber so etwas am grünen Holze geschieht, was soll am dürren werden?!

gewissen Grade auch wirklich ist. Aber eben desswegen bemühen dieselben sich doch eigentlich vielmehr darum uns zu erklären, wie es möglich war, dass wir in dies zeitliche Elend herabgekommen sind, als uns zu beweisen, dass eine Fortdauer nach demselben nothwendig sei. Wer aber wird sich hiermit begnügen, der nicht von vornherein jene Grundvoraussetzung des Platonismus theilt. Wer in dieser steht, fragt gar nicht noch erst nach Argumenten für die Unsterblichkeit, wer darnach fragt, wird nicht ohne Misstrauen gegen den platonischen Beweis des non posse mori sein, eben weil dies zu viel beweisen heisst, mehr jedenfalls als die natürliche Empfindung erwartet. Zwar geschieht auch das nicht ohne bewusste Absicht beim Platon. Es ist das tiefsinnigste unter seinen Argumenten: dass jedes Ding nur durch ein ihm specifisches Uebel zerstört werden könne; das specifische Uebel der Seele aber sei das Moralischböse, und da nun der Augenschein lehre, dass sie durch dieses nicht zerstört werde, so könne sie auch überhaupt nicht vergehen. Nun aber lehrt das Christenthum, dass, da Gott allein das wahre Leben ist, die Sünde, als Entfremdung von Ihm, der Tod sei und den Tod gebäre. Es ist hiermit also das specifische Uebel der Seele gefunden, und es muss ausdrücklich geläugnet werden, dass dasselbe die Seele nicht tödte. Nach christlichen Voraussetzungen kommt der Seele als solcher, d. h. der unerlösten Seele, gar keine ihr immanente Wesensunsterblichkeit zu: als creatürliche kann und muss sie sterben, sofern ihr Gott seinen schöpferischen Odem entzieht, als gefallene stirbt sie und ist todt, wenn sie nicht Der erlöst, der von Sich sagen konnte: Ich war todt, und siehe! Ich bin lebendig. So erreichen es also nach dem christlichen Maassstabe weder diejenigen Philosophen, die die Unsterblichkeit bestreiten, noch auch, die sie aus Gründen der Vernunft beweisen. Aber auch hier gilt Pascal's Wort: en Jésus-Christ toutes les contradictions sont accordées! Ja! nicht bloss die Unsterblichkeit der Seele empfängt verbürgt, wer da sprechen kann: „Ich weiss, dass mein Erlöser lebt!“ sondern ihm fällt noch die Auferstehung des verklärten, ich sage, des verklärten Leibes zu, deren Gedanke nicht einmal in den Sinn eines Platon's kommen konnte, die Gott durch seinen Christus aber Denen bereitet hat, die

Ihn lieben! Dem Homer — und mit ihm dem griechischen Volk der älteren Zeit — galt der Leib als das wahre Selbst des Menschen, und da sie dieses nun im Tode vergehn sahn, so vergehn sahn, dass nur ein blasser Schatten noch von ihm zurückblieb: so konnten sie nicht anders als hoffnungslos trauern, wie wir dies früher gezeigt zu haben glauben. Aber ebendaher stammte auch dem Homer und dem griechischen Volke überhaupt jene zarte Pietät für das Schicksal des Leichnams, jene einzige Ausbildung und treue Beobachtung der auf diesen bezüglichen Bestattungsgebräuche, welche uns nirgends inniger und edler entgegentritt als in der Antigone des Sophokles, und mit dieser zartesten unter allen Regungen des Griechischen Volksgeistes trat es nun in einen scharfen Conflict, wenn die philosophische Aufklärung dem entseelten Leibe seine Ehre entzog, wie dies nicht nur beim Heraklit der Fall war, der den Leichnam verächtlich beurtheilte, weil er in ihm ja alle Bewegung erstarrt, alles Feuer erloschen sah; sondern selbst beim Sokrates, der die Seinigen dringend auffordert, in seinem bald erstarrt vor ihnen daliegenden Körper nicht mehr sein eignes Selbst, nicht mehr überhaupt einen ihrer Fürsorge würdigen Gegenstand zu erblicken. Hierin — in dieser an die Seinen gerichteten Forderung einer gewissen Theilnahmlosigkeit, lag neben allem relativem Rechte doch auch immer eine gewisse Härte des Characters — ungleich mehr noch als in der so oft besprochenen Wegsendung des Weibes. Denn dieses letztere Gebot war dem antiken Geiste durchaus natürlich, jenes erstere Verbot widersprach ihm unbedingt. Wie gross und göttlich aber erhebt sich über das Eine sowol wie über das Andere die Situation des Christen. Er giebt auch bei dem geliebtesten Todten mit ergebnem Herzen der Erde, was der Erde ist, dem Staube, was des Staubes. Aber er weiss auch, dass das Verwesliche unverweslich, das in Schwachheit und Trübsal Gesäete in Herrlichkeit auferstehn wird, und eben darum darf und soll er auch das zum Verwesen bestimmte Saamenkorn in Liebe und Ehren halten. Den Kranz der Liebe legt er auf's Sarg, — er mag und kann es, er darf und soll es, weil er über ihm das Kreuz des Glaubens aufzupflanzen vermag.

Während der Seele, und zwar nicht nur der Einen Welt-

seele, sondern auch der ganzen sich immer gleich bleibenden Anzahl von Einzelseelen, eine Wesensunsterblichkeit vindicirt wird, erklärt sich die platonische Physik ausdrücklich für das zeitliche Entstandensein der Natur als des grossen Weltleibs. Hier begegnen wir also scheinbar einem wichtigen Zusammentreffen des Platonischen mit dem Christlichen. Aber es erweist sich in der That! doch als ein nur scheinbares, sobald man auf das Motiv und die Tragweite dieser Aeusserung achtet. Nicht der Begriff des schöpferischen Gottes ist es, aus dem der zeitliche Anfang der Welt hergeleitet wird, sondern die sichtbare und darum für vergänglich erklärte Beschaffenheit der Welt selbst. Und wiederum, weiterhin führt diese Beschaffenheit der Letzteren nicht auch auf die Annahme ihres dereinstigen Unterganges, sondern hier mit Einem Male greift die Rücksicht auf das sittliche Wesen Gottes, auf dessen neidlose Güte in der Art ein, dass um ihretwillen die „Nichtauflösung des Wohlzusammengefügten versichert" wird. Gradezu vertauscht treten hier beim Platonismus die Rücksichten auf Gott und die Welt also auf, als im Christenthum. Denn dem Letzteren ergiebt sich das Entstandensein der Welt schon ganz einfach und unmittelbar aus seiner Idee eines schöpferischen Gottes, während ihm umgekehrt nicht aus Dieser, sondern aus der Verderbtheit der Creatur, die Möglichkeit, beziehungsweise Nothwendigkeit des dereinstigen Unterganges hervorgeht

So wenig Platon hierin den Begriff des schöpferischen Gottes hat, so wenig hat er ihn auch überhaupt. Man denke doch nur an die — von Platon nicht einmal unwillig ertragene, sondern gradezu geforderte Nothwendigkeit der Materie, um den Abstand des platonischen Gottes vom schöpferischen mit Einem Blicke einzusehn. Nicht einmal die Einheit des Gottesbegriffs — oder auch nur dessen persönliche Fassung — wahrt er durchgehends mit Treue, wie viel weniger kann von einer Trinität bei ihm die Rede sein. Alles Dies widerlegt ja schon mehr als zur Genüge dio Reihe der den höchsten Gott unterstützenden Untergötter, mit denen die Darstellung des Timaeus bevölkert ist. Sie sind dem höchsten Gotte unerlässlich, weil Dieser sich selbst für zu gut findet, um das be-

gonnene Werk der Weltbildung ganz bis zu Ende durchzuführen. Wer hierin — ohne dass er noch sonst durch etwas Besonderes verführt wäre — etwas der Sabbatsruhe unseres Gottes, etwas dem Johanneischen λόγος und der Trinität überhaupt Vergleichbares erblicken kann, den beneide ich wahrlich! um sein Talent zu distinguiren und zu combiniren. Es ist schon eine grosse Sünde gegen die Grammatik, aus dem μὴ ὄν des Platon, das οὐκ ὄν (oder τὰ οὐκ ὄντα) zu machen, aus dem der christliche Gott die Welt schafft; aber es ist noch eine viel himmelschreiendere Sünde gegen alle gesunde Logik, Exegese und Dogmatik zugleich, wenn man jene Begriffe selbst, die in Platon und in der Bibel vorkommen, mit einander identificirt. Und wenn dies dessenungeachtet unzählige Male geschehn ist, von den Tagen des Clemens, des Celsus und Arius an, durch die Zeiten eines Scotus Erigena, und Marsilius Ficinus hindurch bis auf die eines Fichte und Hegel, eines Baur und Strauss herunter: so mögen die dazu führenden Motive im Einzelnen so verschieden gewesen sein, wie sie wollen: niemals sind sie einer unbefangenen Ansicht der betreffenden Sachlage entsprungen. Uebrigens weiss man auch bei manchen dieser Vertheidiger einer platonischen Schöpfungslehre nicht, ob sie mit dieser dem Platon mehr eine Ehre oder ein Leids anthun wollen, da doch nach ihnen „der Schöpfungsbegriff der Grundirrthum aller falschen Metaphysik“ ist [1]).

Wie gross und über allem Ausdruck erhaben stellt die Genesis die schöpferische Allmacht und Güte dar! Durch das Eine scheidet sie die Creatur von ihrem Gott, wie sich dieser durch das Andere zu ihr herablässt. Da ist kein Stoff, an den der Schöpfer gebunden wäre, wenn jedes Mal auf das Es werde! die mächtige Antwort des Es ward erfolgt. Da ist kein Zug der unendlichen Macht, der nicht von dem Segenshauch einer unendlichen Liebe belebt wäre, wenn jedes Mal auf das Es ward! das göttliche Siegel des „Und siehe! es war alles sehr gut!“ gedrückt wird. Jene Macht und diese Güte

1) Vgl. Philippis Dogmatik II. p. 250, Bemerkenswerth bleibt doch auch immer Leibnitz's Spott über diejenigen Philosophen, die ohne den Schöpfungsbegriff begreifflich auskommen zu können vermeinen.

aber sind gleichsam die Grundlagen jenes grossen Sabbaths mit welchem Gott feiert von allen seinen Werken. Da stört auch nicht ein einzigster Laut, auch nicht eine einzigste Ahnung des Bösen die ganze feierliche Stille des Schöpfungsmorgen. Die göttliche Allmacht ruft dem Nichts, dass es Etwas, und diesem Etwas, dass es Alles werde, was sie will. Die göttliche Liebe aber rathschlagt mit sich selber, um so viel Segen herzustellen als möglich. Was von allem Diesem findet seines Gleichen nun im Platon?

Es wäre ungerecht, und also auch unchristlich, wenn man behaupten wollte, dass von demjenigen Lichte, welches uns aus der Genesis entgegenstrahlt, auch nicht einmal ein Funke im Timaeus enthalten sei. Aber es wäre auch nicht bloss den christlichen Interessen, sondern schon den Anforderungen der gewöhnlichsten Kritik zuwider, wenn man in diesem Funken den so bedeutsamen Schöpfungsbegriff selbst erblicken wollte. Ich will noch lieber mit den Kirchenvätern zu der mehr als unwahrscheinlichen Hypothese greifen, dass Platon aus der Genesis geschöpft habe, als mit dem Jesuiten Baltus auch das Vorhandensein jenes Funkens abläugnen. Denn die positive Offenbarung negirt nicht sowol die natürliche Offenbarung, als wie sie dieselbe voraussetzt: aus dieser aber stammt jener Funke, stammt alles Grosse und Bewegende, was den Eindruck des Timaeus auf uns mitbestimmt. Aber ich will noch lieber jener Kurzsichtigkeit und Stumpfheit des Baltus mich schuldig machen, als mit dem Unglauben und Halbglauben der Hallucination unterliegen, als habe Platon — unabhängig von der positiven Offenbarung — die Schöpfung aus dem Nichts gelehrt, als habe er sie lehren können, was nach seinen eigenthümlichen Voraussetzungen gradezu unmöglich war. Vollends aber das höchste Maass unwissenschaftlicher Praeeoccupation erreicht es, wenn man, wie es auch geschieht, den Schöpfungsbegriff zwar im Platon behauptet, im Mose aber entweder ganz verkennt oder doch nicht mehr, nicht weniger anerkennt als im Platon. Denn im Platon laufen handgreiflich die Begriffe des Göttlichen und der Welt durcheinander, die Eigenschaften göttlicher Güte und Allmacht aber widereinander. Darum beabsichtigt zwar der auf die Idee des Gu-

ten blickende, und der durchaus als neidlos geschilderte Gott auch die Welt so gut als möglich zu machen. Aber dies „so gut als möglich,“ das sich auf den Eindruck der wirklich gewordenen Welt stützt, scheint dem Weltbildenden Gotte doch eine so erhebliche Schranke aufzuerlegen, dass dieser sich von der unmittelbaren Durchführung seines Geschäftes zurückzieht, das dann natürlich auch in den Händen seiner untergeordneten Nachfolger zu schlechthinniger Güte nicht mehr zu gelangen vermag. Und wiewohl es hierzu nicht gelangt, heisst die Welt Platon dennoch ein vollkommner und glückseliger Gott Und wiewohl der Timaeus grade von Denjenigen angeführt zu werden pflegt, die von Platons Theologie die Identität mit dem Christenthum behaupten: eben hier greift er am Umfassendsten nach den Göttern der Volksreligion. Wer, wie er, die Schwierigkeit Gott zu erkennen, die Unmöglichkeit ihn Allen zu verkündigen, beklagt: Der kann nicht wissen, dass Gott selbst sich allen Menschen „nicht unbezeugt gelassen“ hat. Wer wie er von den Sternen und andern gewordenen Göttern redet, der kann den Einigen oder gar den dreieinigen Gott nicht kennen.

Nachdem wir so den Grundstein der platonischen Physik weggezogen haben, kann es nicht von Interesse sein, noch die einzelnen Bestimmungen derselben an ein christliches Maass zu halten. Wir wenden uns vielmehr weiter zu der Staatslehre, und zwar sofort mit der Frage, ob nicht auch in dieser ein principiell entscheidendes Verhältniss vorliegt, das uns, ähnlich wie dort, aller Detailuntersuchungen überhebt. Und gewiss! alle jene so zahlreichen Zusammenstellungen der platonischen Republik, sei's mit der christlichen Kirche sei's mit der politischen Gesetzgebung des Alten Bundes, hätten gar nicht aufkommen können, wenn man sein Auge schärfer auf die Principien, statt auf abgeleitete Bestimmungen gerichtet hätte. Alle Lehren der platonischen Politik — mögen sie nun Irrthümer oder Wahrheiten sein, dependiren von der in den Gesetzen am Deutlichsten ausgesprochenen Forderung, dass nicht in etwas Sterbliches sondern in Gott des Staates Princip und Maass, sein Anfang und sein Ende verlegt werde. Und dieses Ziel wird nicht anders erreicht werden können: als

wenn entweder die Philosophen zur Herrschaft gelangen, oder auch die Herrscher zu philosophiren anfangen. Nur in einem dieser Fälle, dann aber auch gewiss wird das im Himmel befindliche Urbild des Staates auch auf Erden Möglichkeit haben, — in einer Art von Wiederbelebung des Alten Athen, in der völligen Unterwerfung aller Einzelnen unter das Ganze, in einer Darstellung dieses Ganzen zu dem vollkommnen Bilde Eines grossen und durchaus gerechten, in seiner Gerechtigkeit aber auch glückseligen Menschen. Und hiermit hat Platon nun auch insofern durchaus Recht behalten, als es wirklich nicht eher besser geworden ist, weder im Leben der Völker noch in dem der Einzelnen, als bis aus einem göttlichen Princip die Gerechtigkeit aller Gemeinschaft, aus der Rücksicht auf das ewige Heil auch alle Entscheidungen über das zeitliche Wohl abgeleitet wurden. Die alten Staaten starben, und mit ihnen ihre Religionen. Aber aus der Verwesung der Welt schuf Gott ein Neues: die christliche Kirche und den christlichen Staat. Und auch darin hat Platon Recht behalten, dass das aus diesem Neuen hervorquellende Gemeinleben sich gestalten müsste nach dem Bilde und in das Wesen eines vollkommnen Mannes. Und so mag denn eine müssige Beschaulichkeit sich auch noch weiter daran ergötzen, ähnliche Erfüllungen dieses platonischen Prophetenthums in der christlichen Welt aufzusuchen! Aber — die Hand aufs Herz! — glaubt man wirklich, dass der Prophet selbst diese seine Erfüllung als solche erkannt hätte — dass Platon jenes göttliche Princip und diesen vollkommen Menschen, dass er seinen König-Philosophen und dessen Werk wiedergefunden hätte in dem Menschensohne, der sich selbst als einen König bekannte, aber als einen solchen, dessen Reich nicht von dieser Welt sei, der sich selbst „die Wahrheit“ nannte, zugleich aber seinem himmlischen Vater dafür dankte, nicht bloss dass er sich den Einfälligen offenbart, sondern auch den Weisen dieser Welt verborgen habe; und in der Kirche, die der geistliche Leib ist dieses Menschgewordenen und zu seiner ursprünglichen Herrlichkeit wieder erhöhten Gottes, und in dem christlichen Staat, der mit dem Inbegriff aller seiner Kultur wie das wechselnde Kleid ist um diesen ewigen und zur Ewigkeit reifenden

Leib. Das Allermildeste was Platon dem gegenüber vielleicht gesagt hätte, wäre gewesen, dass er in ihm gefunden hätte, was er gesucht, aber dass er es nicht so und nicht da gefunden habe, wo und wie er es gesucht hätte [1]). Viel wahrscheinlicher ist es mir doch aber noch, dass auch Platons Verhältniss zum christlichen Leben dem des Plotin sehr ähnlich gewesen wäre. Denn gewiss! soweit der Himmel von der Erde, soweit die erlöste Menschheit von der unerlösten, soweit das Neue Jerusalem von dem Alten Athen entfernt ist, soweit liegt auch der Platonismus von dem Staat und der Kirche des Christenthums auseinander [2]).

Und damit ist nun alles Das, wenigstens dem Principe nach gesetzt, was noch über die oben (p. 366) angedeutete Verschiedenheit in der Stellung zu bemerken wäre, die der Platonismus und die das Christenthum zur Volksreligion und zur Praxis, zur Fachwissenschaft und Kunst behauptet haben. In allen diesen Beziehungen hat nicht sowol Platon als das Christenthum der Menschheit zur Wahrheit, zum Reichthum und Leben verholfen. Wissentlich und unwissentlich hat der Platonismus dazu gedient, den polytheistischen Irrthum zu stützen, statt zu stürzen: die Krisis des sittlichen Lebens hat er verschoben, aber nicht zum Besseren, wenigstens nicht zur Genesung gewandt: die Fachwissenschaft, die in ihren verschiedenen Zweigen eins der stärksten Bänder ist, das die untergehnde heidnische Welt mit der aufgehnden christlichen verknüpft, ist zum Mindesten eben so viel ohne ihn als durch ihn gross geworden; und auch die — mit Einer Hand von ihm geschützte, mit der andern aber hart von ihm gestrafte — Kunst musste erst in den Jungbrunnen der Offenbarung niedertauchen, ehe sie innere Einheit und neue Kraft zu solchen Gebilden fand, die Platons Kritik nicht mehr mit Recht getroffen hätte. —

Diese evidentesten unter allen Geschichtswahrheiten hat unser voraufgehndes Buch zum Theil entwickelt, zum andern

1) Quaerite quod quaeritis sed non est ubi quaeritis. Aug. Confession. IV. 18.

2) Daher heisst es z. B. auch in der Apologia Confess. August. IV. 20—22 mit Recht: Nec vero somniamus platonicam civitatem, ut quidam impie cavillantur, sed dicimus existere hanc ecclesiam, videlicet vere credentes ac justos sparsos per totum orbem.

Theil hat sich das nächstfolgende damit zu beschäftigen [1]: hier genüge es, sie und in ihnen unsere ganze bisherige Betrachtung zu versiegeln mit einem Bekenntnisse Augustins, und einer Warnung Luthers:

„Nos quidem" heisst es de civitate Dei II. 14. „Platonem nec deum nec semideum perhibemus, nec ulli sancto angelo summi Dei, nec veridico prophetae, nec apostolo alicui, nec cuilibet Christi martyri, nec cuiquam christiano homini comparamus!"

Luther aber kommt häufiger, als man es vielleicht denken sollte, auf den Weisen Platon zurück, den er zu den besten unter den alten Philosophen rechnet. Aber der Weise Platon hört ihm nie auf, der Heide Platon zu sein, und alle Philosophie überhaupt erscheint ihm als menschliche Thorheit gegenüber der Weisheit Gottes. „Die philosophi, absonderlich des Platonis Anhänger," reden in manchen Stücken nicht so „gar närrisch" von Gott, wie er ein verständiges Wesen sei, das die Welt regiere, und alles Guten in der Natur Ursache. Auch die Art, wie Platon den zeitlichen Anfang der Welt, die Autorität des politischen Regiments und Aehnliches zu begründen sucht, behandelt er ausführlich und mit Anerkennung. „Was den Unterricht von äusserlichen Sitten anlangt, darin kann man wahrlich der Heiden Fleiss und Geschicklichkeit nicht tadeln." Doch sind sie alle unter Mose, der nicht allein von guten Sitten, sondern auch vom Gottesdienst lehrt. Und ist dennoch wahr, dass der so auf Mose beruht, nur den Raben Noäh, von der Taube aber und dem Oelblatt nichts hat. Dieser Rabe nämlich, der aussen um den Kasten herumfleucht, und hier aussen nicht Frieden findet, innen im Kasten ihn aber nicht sucht, ist ein Gemälde nicht allein des Gesetzes, so von Gott gegeben ist, sondern auch aller menschlichen Vernunft und Weisheit, aller Gesetze und der ganzen Philosophie. Dazu fehlt den heidnischen Philosophen selbst das Eine, was doch Mose hat, und was überhaupt die Welt und die Kirche Gottes unbedingt von einander scheidet — die Verheissung. Eben desswegen hat Luther auch an allen solchen Gedanken ein Doppeltes auszusetzen: „die schwindelhafte Einbildung, nach der sie allezeit schmecken," und dass

sie auf solche Fragen verfallen, aus denen sich die Vernunft nicht wickeln kann. Er warnt und vermahnet Jedermann, dass er das müssige Speculiren lasse, und, die ungegründeten Mei nungen der Heiden nicht überschätze. Er flattre nicht zu hoch sondern bleibe hienieden bei der Krippe und den Windeln, in denen Christus liegt. Da kann man des leibhaftigen Gottes nicht fehlen, sondern trifft ihn gewisslich. „Wenn Du aber nicht anstossen willst, so ergreife zuerst das Kind, das uns geboren ist, und verwandle kein Auge von ihm. Wachse mit ihm, und nimm zu, und übe Dich in seinem Glauben. Alsdann wirst Du Gott finden; alsdann wirst Du alle Fragen, z. B. auch von der ewigen Gnadenwahl auflösen können, welche den fleischlichen Menschen tödten. Wenn Du empfindest, dass Dir der Sohn gefalle, wenn Du Dich an ihm ergötzest, dass er Dir zu Gute ein klein Kind geworden ist, wenn Du ihn anfängst lieb zu gewinnen, alsdann sei getrost, und halte gewiss dafür, dass Du zu der Zahl der Gerechten gehörst, und den der Vater gezogen habe, — nicht durch einen metaphysischen Zug, durch Offenbarung oder Gesicht!“

So lautet Luthers Regel über das Verhältniss von Heidenthum und Offenbarung, von Glauben und Wissen, von Platonismus und Christenthum; und von dieser Regel setzt er dann hinzu: „ich wollte gern, dass man sie nach meinem Tode hielte.“ [1]).

1) Vgl. besonders IV. ed. Walch. 278. (ad. Jesaj. IX. 6.) und XXII p. 203 (157), aber auch I. 3. u. 79. 80, 234 5., 730; 907. 8 ; 1028; 2143; V. 2222: 3139; VI. 2169. VIII. 1765. u. A. Dazu Val. Löscher (an der oben p. 123. angeführten Stelle), Brucker IV. .1 p. 93, und Acta philosophorum X. v. Jahre 1719. p. 579—594.

Die vollständige Literaturangabe in Betreff der Vergleichungen des Platonismus mit dem Christenthum bleibt unserm dritten Bande vorbehalten, der auch den innern Zusammenhang nachzuweisen versuchen wird, in welchem diese Vergleichungen mit dem wechselnden Stande der philologischen, philosophischen und theologischen Wissenschaft, nach ihren confessionellen und sonstigen Verschiedenheiten gestanden haben. Dennoch wird es manchem meiner Leser erwünscht sein, schon hier einige der bezeichnendsten Schriften dieser Art, soweit sie der neuesten Zeit angehören genannt zu sehn, und wäre es auch nur um ihre Behandlung mit der meinigen vergleichen zu können. Den eigentlichen Anstoss zu einer erneuten Behand-

lung der Frage gab das bekannte Buch von Ackermann. Das Christliche im Platon und in der platonischen Philosophie. Hamburg 1835. (ins Englische übersetzt von Ashburg mit Einleitung von Shedd. Edingburgh. 1861; recens. von H. Ritter u. Nitzsch in den Theol. Studien uud Kritiken 1836. p. 471. und 486.) Der Zeit nach umgeben dasselbe zunächst eine Anzahl weniger bedeutender Abhandlungen, wie Staeudlin de philosophiae Platon. cum doctrina religionis Judaic. et Christian. cognatione. Göttinger Programm 1891. 4. 13. p. (vgl. Göttinger Gelehrt. Anz. no. 35. dess Jahres). Grotefend comm. in qua doctrina Platonis ethica cum christiana comparatur. Göttinger Preisschrift v. J. 1820. Bobertag de ratione inter spiritum sanctum et mentem humanam ex Platonis philosophia intercedente. part. 1. 63. p. Breslau 1824. Baumgarten-Crusius disciplina juvenilis. Platonica cum nostra comp. Meissner Programm 1836. Stallbaum oratio, qua doctrina de deo Platonico et christian. inter se com. Leipziger Programm 1838. Adalbert Schmidt Platonis philosophia moralis quomodo cum doctr. christ. concinat. Haller Programm. 1840, um anderer nicht zu gedenken, die sich auf Platon nur ganz im Allgemeinen und mittelbar beziehn, wie z. B. Hüpeden comm. qua comp. doctrina de inimicorum amore christiana cum ea quae in libris philosoph, Graecorum traditur. Göttingen 1817. oder Elverfeldt de convenientia philos Platon. cum philos. nostrae aetatis. Jena 1804. Schaarschmidt Plato et Spinoza inter se comp. Berlin. Diss. 1846. Stallbaum orat, de confusione Leibnitzii et Platonis in agendis providentiae divinae vindiciis Leipz. Progr. 1848. Scheele. Joh. Arndt und Platon. Beriln 1860. Ein im Vorübergehn oft und in der verschieden sten Weise behandeltes Thema erörtertausführlich Mehlis comp. Platonis doctrina de vero reipublicae exemplo cum christiana de regno divino doctrina. Göttinger Preisschrift 1845. Ausserdem aber erschienen als nennenswertheste Darstellungen F. C. Baur Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus, Tübingen 1837. Michelis Die Philosophie Platons in ihrer inneren Beziehung zur geoffenb. Wahrheit Münster 1859. nnd 1860. D. Becker Das philosophische System Platons in seiner Beziehung zum christlichen Dogma. Freiburg im Breisgau 1862. Mit diesen unter sich wie von uns sehr verschiedenen Standpunkten liegt es uns noch ob, uns principiell auseinander zu setzen. Vergleiche dazu vorläufig D. Eduard Schmidt Vernunftreligion und Glaube Waren 1846. p. 86· seq. sowie meinen Aufsatz bei Niedner bes. p. 368. und d. 89—92. sowie die Selbstanzeige von meinem I. Bande in den Gött. Gel. Anz. v. J. 1862. no. 33.

Druck der Gebrüder Hofer in Göttingen.

Inhaltsübersicht.

Zweites Buch: Der Platonismus und das klassische Alterthum.

§. 15. Verhältniss des Platon zur früheren Entwickelung p. 3—38.

Religiöser Standpunkt p. 21. politische p. 25. und litterarische Beschaffenheit p. 30. Verhältniss zur früheren Philosophie p. 33. Resultate der bisherigen Entwicklung und Aufgabe des Platonismus p. 38.

§. 16. Platons Verhältniss zu seinen Zeitgenossen 39—158.

Aeltere Zeitgenossen, besonders Sokrates p. 51. gleichaltrige: Xenophon und andere Sokratiker p. 68. jüngere Zeitgenossen: Aristoteles, (persönliche p. 71. und literarische Beziehungen zu Platon p. 76. Bericht und Kritik in Betreff des philosophischen System nach dessen Genesis p. 81. und einzelnen Bestandtheilen: zweite Gruppe der Dialoge p. 116. erste p. 120. dritte p. 136. Anhang p. 138) Hestiaeus, Speusipp, Heralides Ponticus, Xenocrates, Hermodor, Philippos der Opuntier, Eudoxus p. 152. Staatsmänner nnd Redner, besonders Demosthenes p. 156. die Komiker p. 157. Ergebniss p. 158.

§. 17. Der biographische Mythus und die litterarische Tradition 158—197.

Wahrheit nnd Dichtung in der alten Litteraturgeschichte p. 159. in Betreff Platons p. 162. Speusipp und die panegyrische, satyrische und mikrologische Gruppe der Berichterstatter über Genealogisches, Chronologisches, den apollinischen Charakter Platons und seine Reisen p. 178. Sammlungen und Anordnungen der Schriften (Aristophanes v. Byzanz, Derkyllides, Thrasyll, Varro.) p. 186. Höhere und niedere Kritik derselben. p. 97.

§. 18. Der Platonismus und der Ausgang der griechischen Philosophie. 197—233.

Die Schulen der drei Meister: die sokratischen p. 204. die peripatetische p. 209 die akademischen p. 216. Die Systeme

der Epigonen: Stoiker p. 226. Epikureer p. 232. Skeptiker p. 233.

§. 19. Der Platonismus und die Philosophie der römischen Welt p. 234 - 335.

Anlass und Aufgabe der römischen Philosophie p. 239. Cicero p. 252. Seneca als Repräsentant der jüngeren Stoa p. 260. Plutarch p. 281. Neupythagoreer p. 295. Neuplatoniker p. 335.

Drittes Buch: der Platonismus und das Christenthum.

§. 20. Einleitung p. 339—344.

§. 21. Das angebliche Hebraisiren des Platon 344—353.

§ 22. Der Platonismus und das Neue Testament 354—386.

Bayerische Staatsbibliothek München

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Stein, Heinrich <<von>>

Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus Untersuchungen über das System des Plato und sein Verhältniss zur späteren Theologie und Philosophie
Bd.: II

Göttingen 1864

Ph.u. 477 s-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10047051-5